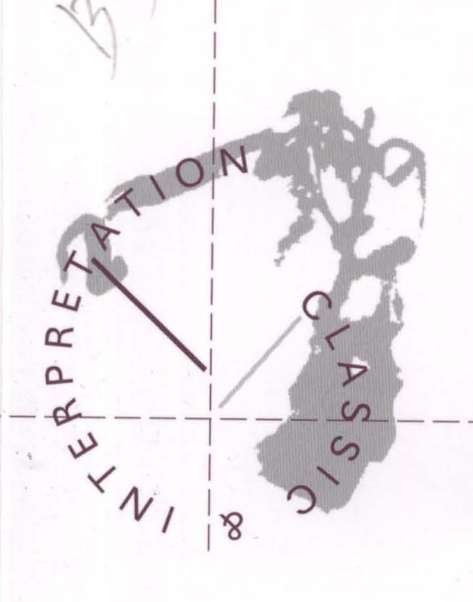
26

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



霍布斯的修辞

卡　恩　霍布斯：一种逻辑的修辞

马　西　霍布斯《利维坦》中的理性与修辞

格雷蒂　基督教国家的自然法

吕　凯　郑玄对谶纬之贡献

施米特　《利维坦》三百年

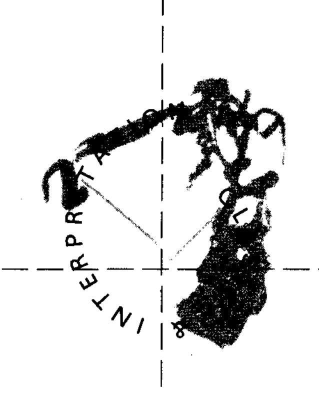
華夏出版社

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明

重拾中西方古典学问坠绪，不仅因为现代性问题迫使学问回味古典智慧，更因为古典学问关乎亘古不移的人世问题。古学经典需要解释，解释是涵养精神的活动，也是思想取向的抉择：宁可跟随柏拉图犯错，也不与那伙人一起正确（西塞罗语）。举凡疏证诠解中国古学经典、移译西学整理旧故的晚近成果，不外乎愿与中西方古典大智慧一起思想，以期寻回精神的涵养，不负教书育人的人类亘古基业。

经典与解释(26)



霍布斯的修辞

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

古典教育基金·正则资助项目
CSSCI来源集刊

目　　录

论题:霍布斯的修辞

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

评论

(本辑主编助理 娄林 李长春)

论题　霍布斯的修辞

霍布斯：一种逻辑的修辞

卡恩(Victoria Kahn) 著
吴明波 译

修辞术似乎是论辩术和伦理学的一个分支。伦理学也可以称作政治学：由于这个缘故，修辞术貌似政治学，修辞专家也就貌似政治专家。

亚里士多德，《修辞学》

现在这里所有的科学是我们诗人的君主（根据人类的自负，我仅提到人类）。因为它不仅展示了这条路径，而且给予这条路美好的前景，诱惑任何人进入其中。

锡德尼，《为诗一辩》

霍布斯和其他十六世纪的作者一样，都关注说服(persuation)可能存在的条件：关注解释和伦理的实践如何可能。就像伊拉斯谟(Erasmus)和路德一般，霍布斯需要经文和基督国中权威的解释标准。霍布斯还像蒙田一样，寻求一种本质上由唯名论和怀疑论构成的标准。另外，霍布斯也像锡德尼(Sidney)描述的理想诗歌那样，想把君主变为实践的技师，以此克服怀疑论的威胁。尽管如此，他讨论这些问题的作品，还是与前辈们大有异趣。

霍布斯与古典主义者对一些问题有共同的关注,但提出的解决方案不同,正因为这个缘故,他才是一个理解古典主义衰落的批评者。霍布斯回顾了古典主义的修辞术传统,也对知识和认知的新科学模型有所期盼,这些模型在十七世纪曾非常流行。他挣扎于修辞术的缺陷之中,而那个时代的古典主义者认为,修辞术可以处理社会和政治事实。他还知道,对文艺复兴初期的古典主义者来说,审慎意谓何在,但与他们不同的是,霍布斯没有发现一种本领,得以判断公民生活(civic life)是否值得效法——这可不是因为公民生活的条件已经有了根本改变。霍布斯描述了内战,他在《论公民》中告诉我们,内战正是由于"个人聚集到国会,[企图]……让正义……屈从于他们自己的理解和判断"(EW 2, xiii)。[①] 这种滥用采取了修辞的形式,使个体有权"向他人提出异议,以善为恶,以恶为善,夸大或缩小明显的善恶程度,任意惑乱人心,扰乱和平"(L17.226)。但是修辞术不仅是混乱的原因,也是混乱的结果。就像琼森(Ben Jonson)在他的《发现》(*Discoveries*)中谈论说,"无论何处,品行和风尚均遭腐蚀,语言亦然。语言模仿了公众的暴动"[②]。霍布斯面对的困难在于,当时,关于秩序和权威的传统观念,以及传统的古典主义修辞术已在内战中遭到"公众暴动"的破坏,在这种情形下,他如何谈论国家的成立?

在一定意义上,这也是马基雅维里面对的问题。就像坡考克(J. G. A. Pocock)和其他人做出的论证,"公民责任的衰落"以及随之而来的公民式古典主义(civic humanism)理想,令马基雅维里修正传统的王鉴(mirror - of - prince)流派,[③]转而赞同"分析地研究创新及其结

① [译按]本文《论公民》的引文主要据应星、冯克利译《论公民》,贵州人民出版社,2003年。

② Ben Jonson,《文集》11 vols, C. H. Herford, Percy 和 Evelyn Simpson 编 (Oxford, 1925 - 52),卷8:593。

③ [译注]Mirror - of - prince,流行于中世纪早期的一个写作流派,描写君主应该如何行动,以此教导君主。

果”。[①] 马基雅维里在流派上的创新,既是对政治革新的回应,也是革新的过程。但马基雅维里把伦理学从政治学中分离出来,也就是区分了古典主义者关注的审慎与作为巧技或者机巧(versutia)(L8.138)的审慎,这正是古典主义者决心批判的东西,霍布斯却进一步拒绝了审慎:根据霍布斯的学说,在亚里士多德的意义上,政治科学不会是实践和审慎的政治科学,因为审慎是以经验为基础而产生可能后果的知识(L3.96),而科学则需要普遍的真理,即逻辑推理下有条件的知识。这样,霍布斯就置换了文艺复兴前期古典主义者的目标:从客观、数学的确定性转变为实践的确定性。因此,《利维坦》的目标就是发明一种与他的政治科学新观念配套的语言,发明这种逻辑,就能够完成那些古典主义者的审慎修辞术不能完成的任务:沟通说服的意图和行动,原因及效果。[②]

一方面,像早期的古典主义者一样,霍布斯强烈意识到外部世界的确定知识的可能领域,也意识到它的不可能。人们能够论证说,霍布斯会站在萨卢塔蒂(Salutati)[③]一边讨论法律和医学相关的美德,因为他像萨卢塔蒂维护法律一样,捍卫政治科学,而霍布斯的捍卫恰恰假定了,我们只能知道我们制造或生产的东西。对霍布斯来说,进一步的暗示在于,只有知识在达成其目标之际,也即作为权力的源泉时,

---

① J. G. A. Pocock,《马基雅维里的时刻》(*The Machiavellian Moment*)(princeton,1970),页 159。在 Leo Strauss 的《霍布斯的政治哲学》(Elsa M. Sinclair 译,Oxford,1936;Chicago,1952),xv - xvi 中,也在《自然权利与历史》(Chicago,1953)中,尤其见 177 - 80 页,施特劳斯把马基雅维里当作霍布斯的先驱。哈贝马斯,《古典政治学说与政治哲学》(*The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy*)载 *Theory and Practice*, John Viertel 译(Boston,1973),页 41 - 48,讨论在马基里维里(后来在霍布斯那里)的作品中打破了古典的审慎观。本文完成后,我才注意到这篇文章。在《神圣的革命》(*The Revolution of the Saints*,Cambridge,Mass. ,1965)中, Michael Walzer 讨论了在十七世纪的英格兰,传统政治和社会权威观念的崩溃,并且论证“因为对霍布斯和加尔文教徒来说,独裁的权力能用来矫正邪恶和混乱……秩序变成了一种权力,权力成了一种意愿、强力和算计”(159 - 60)。

② 参 Ernst Cassirer,《启蒙哲学》(*The philosophy of the Enlightenment*),Fritz C. A. Koelln 和 James P. Pettegrove 译(Boston,1955),页 253 以下,霍布斯关注“发明的逻辑”(a logic of invention)。

③ [译注]Salutati,文艺复兴时期意大利政治家、作家和演说家。

才具有价值。这样以权力区分知识，让人回忆起培根，但重要的是要强调，霍布斯的科学不像培根的归纳论证，而推论和假定则像萨卢塔蒂的审慎。

另一方面，尽管对早期的古典主义者来说，论证一个问题有两方面的可能性，既是使用审慎进行判断的机会，也是提升公民意识的机会，但对霍布斯来说，这种矛盾的可能性就是内战的根源。另外，古典主义者的信念认为，上帝给予了实践理性的标准，霍布斯不认同这种看法。实际上，像蒙田一样，霍布斯怀疑这种标准是否可用、能否理解，所以，他看到有必要建立君主独裁的权威。[①] 如果与蒙田一样，霍布斯实质上是个怀疑主义者（Pyrrhonist epistemology），但即便如此，他还在一个重要方面与蒙田有所不同：蒙田的怀疑论需要发明一种新的怀疑语言，而霍布斯却想发明一种新的确定语言，一种独立的逻辑，能更有效地排除所有两难论证[②]（in utramque partem）的修辞术。

这与霍布斯自己在修辞术上受的教育有关。虽然霍布斯注意到，典型的古典主义者抱怨学院派在大学中胡言乱语，但他就读牛津期

① 《霍布斯的政治哲学》，页 163，施特劳斯论证说，这种怀疑主义或唯名论使霍布斯反对古典政治哲学，即"凭借语言语词定位取向"。根据施特劳斯的说法，霍布斯的反对"最初源于对普通语言中的可疑本质的洞察，也即，对普遍的价值观念的可疑本质的敏锐认识，我们可以有一定根据把这种普遍的价值观念称为自然价值观念"。反对霍布斯拒绝这个（有力的）语言论证，我们可以参 Gary Shapiro，《霍布斯〈利维坦〉中的阅读和写作》（*Reading and Writing in the Text of Hobbes' Leviathan*），*Journal of the History of Philosophy*，18（1980），页 157（整个论题都在关注霍布斯）。Shapiro 论证道，《利维坦》想给读者提供"新的修辞教育"（149），我们需要仔细阅读并关注它的修辞结构。然而，Shapiro 没有提供给我们对文本的修辞分析。另外对霍布斯怀疑主义的讨论，参阅施特劳斯《自然权利与历史》，页 166－201；以及 Michael Oakeshott《霍布斯论国内联合》（*Hobbes on civil association*）（Berkeley，1975）第一章。Oakeshott 经常在这点上对霍布斯和蒙田进行对比。也可以看看 Pierre Manent 的精彩讨论，《现代政治的诞生：马基雅维里、霍布斯和卢梭》（*Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*）（Paris，1977），页 84－91。关注霍布斯通过科学转变怀疑主义，必须关注与他关系密切的笛卡尔和 Marin Mersenne 的作品，《诸科学的真理反怀疑论或皮浪主义》（*La verite des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*）（1625）和 Pierre Gassendi，《哲学结构》（*Syntagma philosophicum*），这个作品被 Popkin 描述为一种"教条主义和怀疑主义的中庸之道"。

② ［译注］In utramque patem，这里译为两难论证，是指两方面都有相同的可能性。

间,的确接受过修辞术和逻辑学训练。古典主义教育没有让他得到的东西,他在毕业后不久就得到了。据说,霍布斯是一个多才多艺的古典主义者,他常用拉丁语写作并熟稔希腊文;他翻译修昔底德(《伯罗奔半岛战争志》,1628)和荷马(《伊利亚特》和《奥德修纪》,1675)即是证明。他还撰写了《亚里士多德修辞学摘要》(1637 年出版),施特劳斯(Leo Strauss)已经探讨过,这部作品影响了霍布斯在《利维坦》中对激情(passions)的解释。[①]

在《摘要》中,霍布斯把修辞术定义为"一种能力,凭借这种能力,我们就能知道,怎样以任一主题赢得听众的信任"。[②] 根据亚里士多德的观点,对修辞术和辩证法来说,赢得信任的最好途径就是人工(artificial)证据或者推论。像亚里士多德一样,霍布斯把首先发现这些证据的能力归于逻辑学家:

> 如果一个逻辑学家想找出清晰的三段论和恩梯墨玛(Enthymeme,一种修辞式的三段论)的区别,让所有的推论都成为三段论,那么,他就能够成为一个优秀的修辞学家。因为所有三段论和推论都完全属于逻辑,不管它们推断的是事实或者可能性。

然而,这个长篇著作的概略,或者"摘要"这一概念表明,由于受拉米斯(Ramus)的影响,霍布斯的作品呈现了古典主义者基本的修辞术

---

① 参施特劳斯的《霍布斯的政治哲学》,页 130 以下。《摘要》主要在 1633 年写成。参 James P. Zappen 的《情感对抗品格和理性》(*Rhetoric in Thomas Hobbes's Leviathan: Pathos versus Ethos and Logos*)[见本期《经典与解释》],Rhetorica 1(1983),页 65 – 92。关于霍布斯早期古典主义教育和后期政治科学作品的连贯性,参 Miriam Reik,《霍布斯的金色田园》(*The Gold Lands of Hobbes*)(Detroit,1977),尤其第三章。我自己的讨论也极大受惠于这部优秀的作品。

② 《摘要》(*Brief*)中包括了《亚里士多德的修辞术》(*Aristotle's Treatise on Rhetoric*)和《亚里士多德的诗学》(*The Poetics of Aristotle*),Theodore Buckley 编(London,1857)。所有的引文都来自这个版本,页 275 – 76(第一、二章)。

观点:逻辑和修辞都是彼此的对应物,并且采用相同的论证过程。① 实际上,《摘要》描绘的修辞术,似乎有助于解释《利维坦》中修辞术和逻辑学的融合,像亚里士多德一样,霍布斯并不赞成演说者诉诸激情和压力,而非论证的力量。同时,他和亚里士多德都认识到,由于"听众的过失",[演说者]就时常会有必要诉诸激情和强调。在《利维坦》和早期的文本中,霍布斯试图区分(可能性,意见以及经验的)修辞和(普遍事实的)逻辑;区分谨慎和科学的方法;或者区分两难论证的修辞和无矛盾的逻辑;正是霍布斯对这些区分的努力,使我们不能简单地利用《摘要》解释《利维坦》。②

比如,在《关涉政府和社会的哲学导论》(即《论公民》)中,霍布斯区分了科学的逻辑和修辞的错误推理。第一种"从真实的原则出发演讲",第二种"从人们接受的观点出发(不管它是什么样的观点),前一种技艺是逻辑,后一种是修辞。前一种旨在真理,后一种旨在求胜"(EW 2.162)。在《哲学原理》中,霍布斯区分了科学依赖的主要和普遍的命题,还有

> 那些请求或者假设(就像他们对它们的称呼),虽然请求或假设可能是原则,然而它们不是论证的原则,而只是解释的原则。也即,不是科学的而是权力的法则;或者不是(对于所有的)推测的定理法则,而是实践(或者一些行为)的问题法则。(EW 1.82)

然而,就在我刚才援引的同一文本段落里,霍布斯提出了实践假

① 对 Ramus 可能影响霍布斯的讨论,参 Walter J. Ong,《霍布斯和塔隆的拉姆斯修辞术在英格兰的影响》(*Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in England*),译自 Cambridge Bibliographical Society(1949-52),页 260-69。James P. Zappen,《从培根到霍布斯的科学和修辞术:对修辞问题的回应》(*Science and Rhetoric from Bacon to Hobbes: Responses to the Problem of Rhetoric*),在 *Rhetoric* 78: *Proceedings of Theory of Rhetoric: An Interdisciplinary Conference*, Robert L. Brown, Jr. 和 Martin Steinmann, Jr. 编(Minnesota, 1979):页 399-419;以及前面引用的文章。

② 参 EW 1.82, 2.161-62,霍布斯在《利维坦》中对矛盾的批评,可以参 12.171, 12.179-82, 26.316-17, 30.393, 32.410, 43.625, 46.685-86(其中涉及学院里面的争论),"综述与结论",717ff, 727,以及下面的讨论。也可以参考 Rosalie Colie 的评论,《荒谬的流行》(*Paradoxia epidemica*, Princeton, 1966),509-12,关于霍布斯如何拒绝矛盾和悖论。

设,而且已经从科学中排除了这种假设,这样,他描述了自己的哲学:

> 一个人如果拥有内在的光荣和心智的成功,就能控制一些困难和存疑的事情,或能发现一些隐蔽的事实,而无需付出像学习哲学要付出的那种深沉磨砺;如果一个人认为,他付出辛劳,唯一的益处就是认识自己,那么,他就不会汲汲于向他人教授他对自己的认识。知识的结果就是权力;使用定理(在几何学者中,用于寻找特性)是为了解释问题;最后,所有思索的范围就是某些行为,或有所践行。[EW 1.7]

在修辞术和哲学长久以来的辩论中,霍布斯想以两种方式来解决这个问题。他试图规范政治科学,或基于真理,或使用说服的方式。

霍布斯偷师伽利略,打算用调查的科学或逻辑方法来代替修辞术,他把这叫做分解—合成。这包括把国家分解为它的各个组成部分,然后以最符合逻辑的形式重新组合[①]——因此,霍布斯论证道,这是最让人信服的方式。他假定,第一原理的科学知识会产生有关的实践知识。在一定程度上,霍布斯的政治科学超越了古典政治哲学,因为它不仅在理论上而且在实践上关注国家(L31.407),但它同时也在一定程度上超越了古典主义实践的修辞观,因为它把修辞术建基于逻辑学。解释本身就是一种证实的形式,而权力也会被科学约束。

正因为霍布斯在《利维坦》中试图把逻辑学作为修辞术的基础——或者换句话说,因为他想沟通逻辑学和修辞术、理论和实践——所以,《利维坦》引起了多种解释。施特劳斯暗示性地论证这一文本:根据施特劳斯的观点,恰是霍布斯不满于传统对政治科学的理论偏见,使他转向历史和修辞术,这两门学科(disciplines)关注理论原则的审慎运用(施特劳斯,《霍布斯的政治哲学》页34,79);但是,霍布斯想要保证这些原则能一致且权威地运用于社会,这又使他疏远了历史和

---

① 关于分解—合成的方法,可以看 EW1.10-11 和 J. W. N. Watkins 的《霍布斯的理念系统》(*Hobbes's System of Idea*)(London,1965),第三章。

修辞术,转向欧几里德和伽利略的科学方法。施特劳斯的论证清晰地说明了我们的问题,但还不是解决,因为霍布斯转向科学尤其转向逻辑,似乎排除了那些需要解释的修辞考虑。比如,施特劳斯强调霍布斯政治学的科学方法和早年古典主义训练之间的紧张。雷克(Miriam Reik)论证了霍布斯早期的古典主义教育和后来政治科学的连贯性;沃特金斯(J. W. N. Watkins)论证了霍布斯早期关于科学的作品与《利维坦》政治哲学的关联。[①] 作为《利维坦》的读者,我们即使忽视霍布斯知识发展上的问题,也不得不问:在多大程度上,霍布斯控制了文本中的论题陈述(thematic statement)和修辞实践中明显的矛盾。以一种方式阅读,《利维坦》显示了一种逻辑论证,而它的严密性已被文本的修辞层面破坏;可是,换种方式阅读,《利维坦》中逻辑论证的出现,也揭示出霍布斯最有说服力和最谨慎的修辞姿态。

至少在二十世纪,对霍布斯的多数批评,都主要把《利维坦》作为一种逻辑论证来解读。[②] 要达成这个目标需要做到两点。第一,这种

---

① 进一步讨论不同学派对霍布斯的批评,以及他们在霍布斯政治科学理论中看到的不同冲突,可以看 W. H. Greenleaf 的《霍布斯:解释的困境》(*Hobbes: The Problem of Interpretation*),见《霍布斯和卢梭:批评文集》(*Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*), Maurice Cranston 和 Richard S. Peters 编(New York,1972),页 5 - 36。

② 这里有一些例外:J. G. A. Pocock(然而,他没有看到霍布斯对经文的"权威"解释中的讽刺),《霍布斯思想中的时间、历史和来世论》(*Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*),Politics,Language and Time (New York,1973),页 148 - 201;Samuel I. Mintz,《捕捉利维坦》(*Hunting of Leviathan*)(Cambridge,Eng., 1962),他特别关注霍布斯对讽刺的使用;Sheldon S. Wolin《霍布斯和政治理论的史诗传统》(*Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Angeles,1970),他按照霍布斯毕生对史诗的热爱来阅读《利维坦》;C. B. Macpherson,《占有式个人主义的政治理论:从霍布斯到洛克》(*The Polical Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*)(Oxford,1962),他论证,霍布斯的社会模式基于英格兰当时实际的政治和经济状况;以及 Eldon J. Eisenach,《自由主义的两个世界:霍布斯,洛克和密尔的宗教和政治》(*Two Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke, and Mill*)(Chicago,1981)。虽然 Eisenach 没有特别讨论《利维坦》中修辞的角色,他像我一样论证,在第三、四部分里,霍布斯重新提到他在第一、二部分已在国家中排除的劝说和宗教的元素。根据 Eisenach 的观点,如果理论要成为实践,劝说和教导是必要的:霍布斯需要提供公民有义务服从君主的理由。我们的分析有部分不同,Esenach 认为,在《利维坦》的第一和第二部分,霍布斯提供了没被修辞污染的连贯的逻辑论证。也可以参 Shapiro,《霍布斯〈利维坦〉中的阅读和写作》。

阅读似乎要符合(至少部分)霍布斯在《利维坦》中的特定意图,就像我们已经看到的,在霍布斯那个时代,修辞术和逻辑学并未像我们现在这样泾渭分明,同样很明显的是,霍布斯想使不确定和情绪化的修辞服从确定和理性的逻辑。第二,对《利维坦》的这种看法,不能简单地与霍布斯的下列评论等量齐观——我们也会因这种看法而难免忽视下列评论:霍布斯在书的第三和第四部分对修辞术和宗教的评论;他关于主权概念的修辞结构的评论;以及他对使用讽刺、悖论、矛盾以及两难论证的评论。霍布斯的这些批评无法看到,修辞能像用于揭发意识形态一样用于封锁意识形态:支持逻辑和理论推理的主张,也同样能够破坏这些主张。此外,修辞术能虚构这些主张,霍布斯在《利维坦》中也是如此。确实,他建立论证的逻辑模型实在有效,大部分读者在一开始就已接受。在重要的意义上说,缺乏修辞经验的读者,正好是霍布斯国家中理想的国民:他们已经完全被霍布斯关于国家的逻辑模型说服,无法看到修辞术对论证的贡献。简而言之,霍布斯的修辞手段能对他们这群人产生最好的效果。

我之所以反对逻辑地阅读这一文本,是因为《利维坦》以两种方式将逻辑创新的修辞付诸行动。首先,霍布斯告诉我们,《利维坦》呈现给我们它自我说服的逻辑论证,是为了替代和排除更多的修辞争论。一旦在逻辑上排除了修辞争论,霍布斯就再次提出修辞争论的结构和方法,希望像逻辑领域一样进行规划(map out)。这也就是说,《利维坦》在逻辑和整体上根据两难论证的修辞术进行建构,但是霍布斯使用这种两难论证的修辞术,是想清除——对国民服从来说——国内最危险的对手。(这样,他就提出,他自己创新的逻辑能从属于辩论,关注同样偶然的人类事物领域,这是我在这节的末尾会讨论的问题。)

甚至在我们开始阅读《利维坦》第一章前,我们就要注意霍布斯所采取的修辞本质。首先,在《序言》中致哥多芬(Francis Godolphin)的信里,霍布斯告诉我们,他已经把"《圣经》的某些文本"用于"其他人不常用的目的"。这是必要的,因为"他们是外部的敌人,从外部攻击国内权力"。于是,霍布斯指出,经文就像其他文本,能有两方面的解释,这就有必要以子之矛攻子之盾。因此,霍布斯在《利维坦》中到处

引用经文,就是为了破坏这种权威(或者,能用于解释经文的权威也能用于辩护教会的世俗权力)。[①] 引用经文是为了证明需要服从君主(比如,42,592);为了证明没有此世与彼世的伦理主张的冲突,因为并没有其他世界;为了证明灵魂具有肉身;为了证明三位一体由摩西、基督和十二使徒组成(这两个论证支持霍布斯主张君主权威)。

同样,霍布斯使用古典主义者的两难论证。他反对使用标准(尤其注意 21.267)和事例论证("事例什么都无法证明"[42.608]),但是他引用并使用很多事例来支持自己的论证。他也诉诸古典主义者的文本,以支持反古典主义的结论。比如,像古典主义者一样,霍布斯批评经院哲学在逻辑和语言基础上的谬误(比如实体变化包含了"相信自相矛盾之说"[12.179,cf.5.113,8.146-47,12.171]这样的观点);但是,他也使古典主义者反对他们自己,霍布斯不仅把他对矛盾的批评应用于隐喻和自由意志(5.113),而且合并了经院哲学家对亚里士多德权威的依赖和古典主义者诉诸古典文本的权威,以这些方式,他使古典主义者反对他们自己。接下来的引文表明,霍布斯如何把诉诸古代的权威和国内的动荡联系起来。古典文本就像经文一样,以一种竞争的修辞(在国民服从问题上冲突的主张)威胁国家。

> 在民主社会,自由是当然的:因为一般认为在其他政府中没人会是自由的。就像亚里士多德一样,西塞罗和其他作家的政治理论也是根据罗马人的观点而来,罗马人被人教导憎恨君主政体,这些教导的人最初就是那些废黜君主、分享罗马主权的那些人,后来则是他们的继任者。由于阅读了这些希腊和拉丁的作家的书,人们从小就在自由的虚伪外表下形成一个习惯:赞成暴乱,以及肆无忌惮地控制主权者的行为;然后又控制这些控制者,结果弄得血流成河;所以我认为我可以老实地说,任何东西所付出

① 出于论证需要,霍布斯对经文进行字面和寓意的解释。可以看下面霍布斯对"天国"的字面解释,以及 L44.635 对实体变化学说的寓意性解释。也可以看霍布斯对《帖后》(2 Thess). 3:14 的分析,按照单词"遵守"的含糊意义,似乎倾向于服从圣保罗。我们能像服从法律一样服从建议,保罗的言词仅仅是建议(44.592)。

的代价,都不像我们西方世界学习希腊和拉丁文著述所付出的那么大。[21.267-68][①]

在这一章中,如同《利维坦》的其他章节一样,西塞罗和亚里士多德被拉上法庭,忍受证人对他们的攻击。霍布斯提到古人仅仅是为了攻击他们。

最后,需要注意霍布斯对角色(persona,两难修辞的另一种形式)的讽刺。[②] 比如,在44章中,霍布斯比较了教皇和"精灵王国"(Kingdom of Fairies),在这章前言中(47.711-12),他评论说那更适合新教徒。就像敏兹(Samuel Mintz)曾经指出,霍布斯虽使用传统语言,却表达出最反传统和最具攻击性的观点,这一段堪称典型。

在每一部书中,霍布斯都使用两难论证,同样,他也以完全对照的方式组织《利维坦》,三、四部分与一、二部分交相呼应。在第一和第二部分,霍布斯想证明国家需要绝对王权。在这部分的结尾,他像个怀疑主义者一样作出论证,认为个人推理(private reason)无法抵达真理,因为它仅仅是私人的理性,没有权威向他人确保其真实。主观的确定性仅仅是个体间矛盾的来源,而非共识的来源。语言似乎可以给我们提供共同感觉,但我们使用语言时,却受激情和个人推理的影响。然而,这个问题不仅仅在于为了个人的一己之私而说服别人。霍布斯直接明确地批评诉诸激情的修辞,并批评其中常常包含比喻的语言,他同时告诉我们,所有的词语——不管是字面的,还是比喻的词语——都含糊不清。所有的文本都需要解释,恰恰因为这个缘故,独立的个体不能在特殊的文本中获得真理(L26.322,326;30.388)。

为了解决人类经验根本上的偶然性,霍布斯的方法是(就像我已经指出的),用偶然性来对抗偶然性,从而论证由于我们的判断在某种绝对意义上是独断的(arbitrary),于是有必要建立一种绝对的独断(arbi-

① [译按]本文《利维坦》中文引文主要参黎思复,黎廷弼译本,商务印书馆,1985年9月版。

② 看 Letizia A. Panizza,《瓦罗,拉卡塔提乌斯和演说怀疑论》(*Valla, Lactantius, and Oratorical scepticism*), *Journal of the Warburg and the Courtauld Institutes* 41(1979),页80。

trary absolute)。他诉诸读者的个人推理,以使他们放弃这种个人推理(14.189 以下)。通过这种自我牺牲的行为,个体能有助于建立关于君主[①]的常识,因此远离矛盾的威胁,这最终也是毁灭的威胁。

在《利维坦》的第一、二部分,如果霍布斯用偶然性和修辞术来反对它们自身,是为了使修辞服从逻辑或者反抗权威;那么在第三、四部分,他使用权威来反对权威,试图把教会和经文的权威转换成修辞和偶然。霍布斯在此论证,经文和民法没有矛盾,他的意思并不是两个独立权威恰好达成一致,而是君主的逻辑决定了基督教的理念。就两者的矛盾而言,基督教属于观念、偶然性和纯粹主观确定的信仰领域。但是如果教会实际上从属于国家,那么,修辞术就能再次找到自身位置,就像在第一、二部分对逻辑的使用一样。根据霍布斯的观点,教会合适的功能就是教导和劝说国民服从。

简而言之,跟霍布斯特定的意图和对悖论与矛盾的论题批评(thematic criticism)相比,在文本中,霍布斯到处使用古典主义者的两难论证策略;同时,他提出了一种政治科学的模型:用修辞术对抗修辞术,用经文对抗经文。实际上,我们可以说,像萨卢塔蒂的《论法的卓越和医学》(*De nobilitate legum et medicine*)一样,《利维坦》就是用古典主义的修辞术对话(或者一场你死我活的决斗)科学的修辞术。尽管萨卢塔蒂采用矛盾的事实,证明修辞和法律凌驾于逻辑和医学,霍布斯却把矛盾的状态(比如,在国家建立前的战争的状态)当作分离点,这些状况证明必须建立没有矛盾的法律,也即,国家的法律。

《利维坦》的逻辑修辞形成的双重视野,是我们理解这一文本的关键。对霍布斯来说,为了教育读者,就既要在建立国家时以修辞为主,又要把这种修辞假扮成逻辑。最后,《利维坦》设计的修辞策略是,读者阅读的过程反映国家建立的过程。

---

① [译注]sovereign 在本文中主要译作君主,sovereignty 译作主权,sovereign power 译作王权。

霍布斯从国家中排除修辞和审慎

霍布斯联结了鼓动激情的修辞术与“个人推理”或审慎的自私。这样,我们就会毫不惊讶地看到,整个《利维坦》的前两部分里,霍布斯都试图从审慎的考虑或者从修辞中区分出理性,并以此定义理性:

> 理性不像感觉和记忆那样与生俱来;也不像慎虑这种品质从经验中得来;而是通过**辛勤劳力**而来;首先是恰当使用**名词**,其次从基本因素——**名词起**,到把一个**名词**和另一**名词连接**起来组成断言这一过程中,使用一种良好而又有条不紊的**方法**;然后再形成三段论,即一个断言与另一种断言的联合,直到我们获得有关问题所属名词的全部结论为止;那即是我们所谓的学识。感觉和记忆是关于事实的知识,而且不能改变;学识是关于结果以及一个事实与另一事实依存关系的知识。[5.115]

就像提到的那些名词所暗示的那样,霍布斯对学识和慎虑[①]的区分,依赖于他对语言和思维关系的解释。在《利维坦》的开篇,霍布斯把思想(thought)界定为“我们身外物体的某一种性质或另一种偶性的*表象*或*现象*”(1.85;cf. 3.99),把心理讨论(mental discourse)界定为“思维的*序列*或*系列*”,或是“一系列互相连贯的思考”(3.94)。因为我们的自然激情只包括对特殊事件结果的知识的探求(3.96),还因为,无论如何,经验不能给予我们这些事件结果的确定知识(3.94),所以,精神讨论仅能采取谨慎推测的形式(3.97)。人们只能通过语言表达有关理性特征的一般或普遍主张(4.103-104),“世界上除了*名词*以外就没有*普遍*”(4.102),而且只有在语言中,真理这样的事物才会

① [译注]Prudence在文中或译为慎虑,或译为审慎;Science或译为学识,或译为科学,依上下文而定。

存在。[①]

看起来,语言提供了超越纯粹个人推理的方法;简而言之,它似乎提供给我们常识,也就提供了共识和国家的可能性。但是,我们稍后可以证明,对霍布斯和蒙田来说,语言不能避免怀疑主义者质疑解释中共识的存在。随后的引文开始提出这样一个疑问:

> 真实和虚假只是语言的属性而非事物的属性……既然真实在于断言中名词的正确排列,所以寻求严格真实性的人就必须记住,他所用的每一个名词所代表的是什么,并根据这一点来加以排列;否则他会发现,自己像一只鸟站在粘鸟胶的树枝上一样,身陷语词之中,越挣扎就粘得愈紧。(4.105)

虽然论证依赖语言,但我们从最后的评论可以清楚地看出,推理如果不想受到修辞术的污染,就必须在某种程度上独立于语言。"语言的首要用处便在于名词的正确定义;这是科学上的一大收获。语言的首要滥用则在于错误的定义或没有定义"(4.106)。这些发生的情形有:"人们用词意义不准,从而表达了错误的思想;他们使用这些语词时,把他们从未构想过的东西表达为自己的概念,从而欺骗了自己"(4.102)。欺骗过后是故意不恰当地使用语言,然后变成故意使用寓意语言:霍布斯描述的[语言]第二次滥用产生于"人们隐喻性使用语词;也就是不按规定的意义运用,从而欺骗了别人"(4.102)。在整部

---

① 参 L4.104:

> 加上这些名词……于是从一个特殊中所发现的结论,便会作为一个普遍法则而被记录和记忆下来,使我们不必在心中计算时间和地点,并且除开第一次外,也可以免除我们一切的心理劳动,使我们在当时当地发现为真确的事物,对一切时间和地点来说都是真确的。

也即根据霍布斯的观点,语言允许我们从关注审慎和礼节(decorum)(时间和地点,这里和现在)到普遍法则。对霍布斯的语言到思想关系的精彩讨论,可以参 T. A. Heinrichs,《霍布斯的语言和精神》(*Language and Mind in Hobbes*),*Yale French Studies* 49(1973):页 56 – 70。

《利维坦》中,这种滥用与人们用语言来交流(而非简单记录)我们的那些观念和激情有关。[①] 众所周知,这些激情变化无常,因而没有固定的含义(4.109)。首先,激情的表现(signs)可以伪装(6.129),因此能像寓意一样欺骗我们(5.114,7.132)。第二,我们对那些影响我们的事物的感觉,"那些取悦及惹怒我们的事物"(4.109),影响了我们提及它们的方式。当我们提起那些自己觉得充满激情的事物时,它们却难以得到他人的相信。

但是,就像下面段落中得到的例证一样,在一般情况下,激情也影响语言的合理使用,影响的方法是,出于说话者自己的安排,把没有提及激情的抽象概念转变成隐喻:

> 因为一个人在推理中必须掌握语词;在我们关于事物本质所构想的意义外,词语还会带有说话者的本性、倾向与兴趣所赋予的意义,比如德与恶等名词就是这样。因为一个人所谓的惧怕,另一个会称之为智慧,一个人所谓的公正……因此这样一些名称不能作为任何推论的真实背景。(4.109－10,cf.6.120)

就像洛克的《人类理解论》(第三册),霍布斯的第一个解决方案就是精确定义我们的语词:

---

① 可以参 L4.102:使用语言不是简单记录我们的思想,语言是用来

> 向他人说明我所获得的知识,也就是商讨和互教。第三,使别人知道我们的意愿和目的,以便互助;第四,无害地为了娱乐和炫耀而玩弄语词以自娱和娱乐娱悦他人。

也可以参 8.137 和 25.307－9,关于隐喻鼓动激情的方式以及隐喻和欺骗的联系。

霍布期关于隐喻和欺骗关系的解释是矛盾的。他常论证隐喻不是欺骗,因为"他们表示名字从一个事物到另一事物的转变"(EW 1.62－63)。在《利维坦》中,他论证"寓意和隐喻"比起善和恶的名词来说"没那么危险"。"因为他们公开表明本身的意义是不固定的"(4.110)。但此外(8.137),隐喻宣称它不同于字面的语言,不会威胁到理性讨论。因为宣称言辞不当,也不能保证这些语词有恰当的意义:"这种言词既然明明出于虚构,把它用于商讨或推理显然就是愚笨了"。

> 总结起来就是,人类的心灵之光就是清晰的语词,但首先要通过严格的定义去检验,清除它的含混意义……反之,隐喻、无意义和含糊不清的语词就像鬼火,根据这种语词推理,就等于在无数的谬误中迷走,其结局就是争论、叛乱和屈辱。(5.116-17,参5.114)

我们仅能理性地、恰当地定义我们的字词,以避免激情和隐喻滥用理智,这个观点却在一个高度隐喻的段落(检验而不是扑灭人类的理性之光意味着什么?)里悖论地流传。(然而,霍布斯没有像古典主义者那样直接论证:在正确使用语言之前,必须首先考虑语言的滥用;相反,他宣称滥用的可能性未必会影响语言的正确使用。)不过,霍布斯在其他地方会告诉我们,最终的问题不在于欺骗或引诱性地使用隐喻,而在于,其实所有的语言都含混不清,所有的文本都需要解释,所有的解释都有争议。人们无法确认个人的推理(即使是大多数人)是否正确,因为语言的修辞层面一直威胁逻辑或认知层面。在此,霍布斯像蒙田一样偏离了古典主义者:解释的多样性,远非指出可能存在文本意义的共识,而是指出可能存在这样的共识,即不可能存在共识——这种命题像怀疑论者宣称他什么都不知道一样悖论。但是,在霍布斯的论证中,这种次一层(to the second degree)论证的一致很重要,因为它允许霍布斯从修辞(包括诉诸激情)转向逻辑(包括关于激情的推理)。霍布斯最后论证道,这样,我们就应该同意下述看法:由于我们不会同意,一个任意推理的代表可以作为决定的基础,

> 所以,在计算中如果发生争论,有关双方就必须自动把一个仲裁人或裁定人的推理当成正确的推理。这人的裁决双方都要遵从,否则他们就必然会争论不休而大打出手,或者由于没有天生的正确推理而成为悬案。所有各种辩论情形也都是这样。(5.111)[①]

---

① 可以参《论公民》的序言(EW 2. xiii - - xiv):当前国内的混乱部分是因为意见的争论,这就有必要去

> 证明除了各国制定的法律之外,不存在有关正义和不义、善和恶的真正教诲;行动是否符合正义或善恶的问题,只应由国家委托其解释法律的人来处理。

正确的推理本质上难以辨认,所以必须虚构一个有说服力的正确推理标准,也即,必须存在一个君主。《利维坦》第一部分揭示出怀疑论者对语言和认识的批评,和他们一样,霍布斯想要通过承认修辞来容纳修辞术的威胁,于是有必要建立绝对的意义压制修辞。但荒谬的是,这种压制语言修辞层次的努力,在以另一种方式再次提出修辞时却被终结(end up),也即,通过提出服从的问题而终结。所以,霍布斯完全意识到,他无法解决解释多样性的问题,无法解决这种多样性与权威的判断标准的关系。简而言之,他无法解决权威的问题。他仅仅能把权威从认知领域转到说服领域。我们下一步要问,虚构出的正确推理,为什么以及如何有说服力,为了做到这点,我们必须考虑霍布斯描述的自然状态。

作为代表的君主和表现的修辞

霍布斯对自然状态的分析,反映并且支持了霍布斯的唯名论,以及他最终对语言的使用和滥用的怀疑主义分析,同时,他对自然状态的分析也推断出君主独裁的必要性。尽管霍布斯最初强调不可能有认知的确定性,所以在缺少权威的判断标准下,矛盾不可避免;但随后,他提出了伴随这些矛盾而来的对暴力死亡的恐惧,作为克服矛盾状态的方法。他并不关注这种自然状态是否确实存在(实际上,他怀疑它的存在[13.187]);相反,他有兴趣的是,提出一个能在逻辑上迫人必须接受的假设:如果你接受这个论证,即所有人都害怕暴力死亡,你必然会接受这样的结论——独裁和绝对王权的必要性。[①] 逻辑并没有和激情分开,就像霍布斯的清楚界定:"可靠(推断)的激情就是恐惧"

① 很明显,霍布斯最有名的叙述例证是论证服从的问题——促使人们接受契约。霍布斯雄辩逻辑的动机是恐惧。他对翻译修昔底德作品的评论中,讨论了事例和叙述的使用,《致读者》(*To Reader*)和《修昔底德的生活和历史》(*Of the Life and History of Thucydides*)(EW8. vii - - xxx ii)。霍布斯假设的自然状态中逻辑的功能,可以参 Macpherson 的《占有式个人主义》,页 19 - 29。

(14.200)。既然如此，那么霍布斯的逻辑和修辞（他谴责他们诉诸激情）的不同就在于，逻辑——不管它的论证形式还是结果——的目的是转换个人推理，而修辞却不是这样。

如果说在语言的分析中，霍布斯能够在形式和主题上进行两面论证（比如，他使用论辩反对自身的可能性，作为废除论辩必要性的证据），从而反对古典主义者全体共识（consensus omnium）的理想，那么，在对自然状态的分析中，他则在人的尊严上全面攻击古典主义者的信仰。在此，恐惧的激情被证明是语言含糊的等同物，但是霍布斯这里再次使用恐惧来反对它自身，使读者确认王权的必要性。

因此，尽管在语言分析中，按照君主宣布权威解释的能力来界定君主；但是这里，在公民生活（如果不是私人生活）中，则是按照君主执行解释的权力来界定君主。就像霍布斯在《利维坦》此处及后文的解释，权威的解释不是认知而是权力。仔细看待霍布斯对自然状态的分析，就可以看出，作为人们代表的君主概念，暗示了一种非模仿的、根本上是关于表象的修辞观。

逻辑错误、矛盾和隐喻的不稳定对霍布斯来说，是在自然状态下发现一种说服别人的等同物——所有人都对所有事物有权利（14.190），确切地说，就是对什么都没有权利。通过这个等同物，他想表明，财产的问题、财产和所有权的问题都还没有确定（15.202），所以每个人都能宣称所有权，而实际上没人会被认为可以拥有任何个别的事物。[①] 于是，自然状态成为一种战争状态，既然人们拥有对所有事物的权利，人们必然会为争夺同一事物而相互倾轧。因为在这种状态下没有安全可言（14.190），所以，他们会尝试使用暴力来保护他们的财产安全。

如果自然状态意味着人们根据激情行事（竞争心、自卑、荣誉感），那么只有当他们开始论证激情时（13.186），才开始挣脱这种状态。我们预见霍布斯在这一点上的两难论证——他用激情来反对激情或者用

① 参 L13.188，在自然状态中"没有财产，没有统治权，没有'你的'，'我的'之分，只有……每一个能提到手的东西，在他能保持的时期内就是他的"。

个人推理来反对个人推理——的方式是,他评论这样的推理本身就是极度自私(passionately self - interested),因为个体克服了对暴力死亡的恐惧,从而与别人订立契约,剥夺他对所有事物的权利(包括使用暴力)。但理性并非仅由恐惧推动;它也得到恐惧的证实。除非有强力支持,否则契约无效:

> 首先践约的人无法保证对方往后将履行契约;因为语词的约束过于软弱无力,如果没有某种对强制力量的畏惧心理存在,就不足以束缚人们的野心、贪欲、愤怒和其他激情;在单纯的自然状态下,由于所有人都互相平等,而且都自行判断其恐惧失约的心理是否有正当理由,所以,不可能设想这种强制性权力。(14.196)

因此需用一个君主来转换个体权力(14.191)并且迫使每个人顺从唯一的君主权力。[①]

在霍布斯对政治责任的分析中,君主执行两种相关的职责。他作为代表的职责,就是统一公民不同的意愿,因而可以避免个体意志的可能对抗(最起码在理论上如此)(16.220,17.224 - 25,17.227)。但实际上,他仅在一定程度上如此,即每个公民都能放弃"使用自己权力"的权利(14.189),因而设立作为共同权力的君主,来使契约生效。霍布斯在《利维坦》第十七章中写道,只有君主才能做到人的"真正统一",这由承认君主权力的契约建立:

> 因为根据国家中每一个人授权,他就能运用托付给他的权力与力量,威慑并组织大家的意志。对内谋求和平,对外互相帮助抗御外敌。(17.227 - 28)

① 就像《利维坦》一样,我在此仅关注主权的概念。从早期作品到《利维坦》,分析霍布斯主权观点的发展,可以参 David P. Gauthier,《利维坦的逻辑》(*The Logic of Leviathan*)(Oxford,1969),页 99 - 177,以及 Hanna Pitkin,《霍布斯的代表概念》(*Hobbes' Concept of Representation*),pts. 1 和 2, *American Political Science Review* 58(1964),页 328 - 40,902 - 18。

当然,这里的矛盾在于,君主作为代表由契约创立,而君主的强力却用来证实契约和他作为代表的合法性。实际上,君主的权利由复杂的修辞策略创立,在这个复杂的修辞策略里,契约的原因必定预示了它的结果。更为仔细地阅读霍布斯关于君主作为代表的观点,我们就能够认清,这种观点实质上是一种修辞方式——身份(figure)是区分字面和寓意的、我和你的能力的"来源"。

霍布斯关于政治代表(representation)的理论与他关于"人"的观点分不开,因为:

> 所谓人要不是言语或行为被认为发自其本身的个人,便是其言语或行为代表着别人或(以实际或虚伪的方式归之于他的)任何其他事物的言语和行为的个人……有些虚拟的言行受到被代表者的承认,于是他便称为代理人,承认他的言行的人就是授权人:在这种情形下,代理人依据授权而行动。(16.217-18)

彼特金(Hanna Pitkin)已经论证,君主作为权威代表或者虚拟人(artificial person)[①]的观点,解决了在《法律原理》和《论公民》中曾困扰霍布斯的大量问题——如何通过把公民的意志统一为君主单一的意志,从而避免纷争或矛盾(16.220:"一群人经本群中每一个人个别地同意、由一个人代表时,就成了单一人格"),而同时又免除了君主对契约参与者的责任(916以下)。但是彼特金进一步论证,如果根据"代理"而非"代表"来定义表现,就会导致一个空泛且形式主义的表现概念:

> 君主被赋予[拥有]所有永恒事物的完全权力,他没有责任考虑国民的愿望,也不担负国民向他要求的那些义务——当然,从我们通常以为的表现或代表的政府那里,国民更是什么义务也无

① [译注]《利维坦》中译本中,把 artificial person 译作虚拟人,以跟自然人对应,下文根据上下文酌情用词。

法要求!(917)

或者,按照彼特金引用卡普兰(Morton Kaplan)的观点,认为"什么也不能授权(君主)作为词语字面意义上的代表"(917 n.78;彼特金的强调)。[①] 但这正是霍布斯想要强调的观点。

代表(representative)并非一种字面意义的代表(就像代表本身并非矛盾修辞),因为授权人相信自己对代表有行动的权利。一旦这个最初的授权开始生效,君主权力就不再受授权人的控制。被授权的君主代表(sovereign - representative)是有效的,也即有权力的,这恰恰是因为,没有任何契约责任可以限制他,要求他行其国民所行之事。[②] 毫无疑问,霍布斯对 person 的词源非常感兴趣,这似乎可以支持他的观点,他认为在政治代表(representation)中,代理人和授权人本质上不相容:

> Person 这个词是个拉丁词,而非希腊语中表示面貌的"prosopon",在拉丁语中,"Person"表示人在舞台上装扮成的某人的化装或外表;有时,person 则更加具体地专指装扮脸部的面具或马甲。(16.217)

对 person 这个词戏剧性的使用(这已经是它希腊语词源的翻译和清除,这词按照伪装的可能性来定义人,代表[可能]作为一种误解)也是更进一层的"翻译"。霍布斯告诉我们,从舞台"变成指法庭和剧院中任何行动与言论的代表"(16.217)。这样,person 的概念就引出自然中存在人为(artifice)的可能(或者——结构上相似——在修辞中有逻辑的影响),因为,按照霍布斯的定义,即使个体为了自己而代理和言说,他也还是一个person。他既是自己行为的授权人或所有者,也是个代理人:自然人通

① 人们会不得不说,在隐喻预示字面语言的范围内,授权不是寓意的。看 L38.488:"因为所有的寓意都有可以用本义词句表示的真实根据"。但在主权建立前,其中并没有这种语言(因为没有"真实的根据")。

② 君主为自然法限制(22.276),但不是因为他被契约限制,他不是契约的成员。可以看 Pitkin,《霍布斯代表的概念》,页915。

过代理或者代表自身而使用面具。拥有并因此而代表个人的行为已经足够歪曲(或者排除)这些行为。因为每个个人都能够伪造自己的意图和行动。确实,在词源的讨论后会稍稍提及这种可能性,霍布斯写道,"有些虚拟的言行得到被代表者的承认"(16.218;第一个强调是我给出的)。无生命的物体、小孩、傻瓜、疯子以及骗子是例外(彼特金,332),这些都是虚拟人按自己的权威来扮演的,或是自然人假扮成虚拟人。

霍布斯的社会从自然中产生,自然人的悖论则是这个解释的基础,因为很清楚,人们无法从自然状态中挣脱出来,除非代表已经是一种自然的可能性。契约是挣脱自然状态的第一步,但是当每个人的行动都代表(represent)他自己,契约的形成已经是一种代表(representa-ion)行为。因为代表的可能性也是歪曲的可能性,个体必须放弃自己(可能是异常的)代表的权利,转给君主。在国家的背景下,人们意愿不同,言行不一而出现表述的差异乃至撒谎或欺骗,这些从本质上会构成威胁,而现在,这些似乎是君主权力的来源。[①] 如果对代表的理解意味着一种先前存在或者字面真理的对应,或者通过授权人而控制代表,那么,君主就不一定会代表他的国民。这样,以认知为基础的可摹

① 如果我们转而讨论第十六章的"person",就可以看到,霍布斯论真理和代表(误解)观点的修辞层面,借自西塞罗《论演说家》的例子。安东尼正在讨论如何准备论证一件案子。在客人提出他的观点后,他告诉我们

> 以我自己的人格并且不偏不倚地承担(霍布斯用 beare)了三个角色(persona):我自己、我的对手和仲裁人。不管我关注什么,似乎都对我将要进行的讨论更为有益而不是为难;不管我找到什么,都有害而不是有利于我最终放弃和拒绝的主题。(2.102,引自 Pitkin, 217)

安东尼扮演这三个角色的目的不是为了呈现真理,而是发现那些能够证明在法庭上最有用最有说服力的论证和意见。后面的段落(17.227)重复了霍布斯对西塞罗的翻译,君主被认为是大部分人的"承担人",他们订立契约,指定君主作为他们的代表。

仿的代表观念,替代了以权力为基础的不可摹仿的代表观念;[①]可摹仿概念的弱点(符号不能反映它指示的东西)转变成一种实际的力量。根据霍布斯的观点,如果在自然状态中,修辞术和代表扮演的角色可能不稳定并带有强制倾向,那么,它们同时也允许我们逃离自然状态。霍布斯似乎再次使用修辞术来反对它自身,目的是为了虚构出逻辑上推理而来的虚拟人,虚拟人仅在"寓意的"意义上代表我们,也即,因为这种"寓意",虚拟人没有自己的行为而只有权力。

契约被描述为权利和权力的相互转化,但契约只是虚拟的行为(17.226),因为人们不能"真正地"(霍布斯语)转换他们的权利,他们仅能拒绝使用这些权利。[②] 而且,就像彼特金的评论,这仍然无法解释君主权力来源的问题。[③] 就像我们先前看到的,这不是授权的理性行为或者(能够用来证明契约的)权利的转化,而是恐惧的激情:

> 因为各种自然法本身……如果没有某种权威使人们服从,便跟那些驱使我们走向偏私、自傲、复仇等等的自然激情相互冲突。没有武力,契约就是一纸空文,完全没有力量使人得到安全保障。(17.223, cf. 17.227, 21.262-64)

但是,君主权力来源的问题跟契约授权的问题一样。因为正如君主有必要使创立君主的契约合法,所以,他也想有效地转换权利和权

---

① 见"引言",L81-82:"用来把这个政治团体的各部分最初建立、联合和组织起来的'公约'和'盟约'也就是上帝在创世时所宣布的'命令',那命令就是'我们要造人'。"换而言之,这种相似性的根据是命令的权力。同样在第四十五章,君主代表上帝,因为代表认为是根据权力而非可摹仿的表象。

② Pitkin,《霍布斯的代表概念》,页910,引自 EW 4.123:

> 因为任何人不可能真正把自己的力量转移给他人,或者让其他人接受这种权力;我们得理解,转换一个人的权力和力量,仅仅是搁置或者放弃反抗获得他权力的人。

③ 参 Pitkin,《霍布斯的代表概念》,页910,以及 Gauthier,《利维坦的逻辑》(*The Logic of Leviathan*),页124-27。

力，也有必要[利用]对武力的恐惧，这就是创建“公众的武力”（18.231）。

这里再次证明，霍布斯关于代表和权力的概念带有修辞色彩。他提出君主是强大的（18.231），因为君主的权力是双倍寓意性的：确切地说，这不仅因为权力不来自君主自身，而是通过契约缔造者转移或者“授予”（17.227）他，而且因为这种“转换”本身就是寓意性的。这并不是说君主的权力不真或者无效，而是说它首先在修辞上能有效地劝说公民，这既是也不是他自己的权力。这是公民的权力，因为当人们建立国家时：

> 如果一群人确实达成协议，并且每一个人都与每一个其他人订立信约，不论大多数人是把代表全体的人格的权利授予任何个人，还是授予一群人组成的集体……那么，无论赞成还是反对，每一个人都将以同一方式对这人或这一集体的一切行为和裁决授权，仿佛（as if）那是自己的行为和裁断一样。（18.228－229）

把这个 as if 运用于事实时，接受了在虚拟人中授权人和代理人虚构或者假设的统一，国民放弃自己行使一切反对君主权力的要求，因为这样做就是反对他们自己。另外，由于君主的行为又不完全是他自己的行为，他永远不会“行不义，或者确切地说，造成侵害”（18.232），因此起义就没有正当的理由（21.265）。

但是君主的权力也不是国民的权力，就像 as if 的含糊所表示的，因为某种程度上君主很强大，公民不再认识到自己的权力，而是把它转化成君主的权力。人们被说服去恐惧君主，进而服从君主的权威，因为他们没意识到他们害怕的却是自己（未曾使用）的权力。

在另外一个意义上说，君主的权力也带有修辞色彩。君主控制了国民的观点，从而控制了他们的行动：“因为他有权去判断或者审定观点和学说”（18.233）。这个判断不是逻辑推论出的真理，而是修辞和谨慎地关注某些学说的影响：真理被定义为那些“防止纷争和内战”的学说（18.233）。“因为与和平冲突的学说就不能成为真理，就像和平

与协调不能和自然法冲突一样”。因为自然法从属于公开的辩论,所以君主能够向他的国民解释法律。① 类似于黑格尔《精神现象学》中的主奴辩证法,在某个辩证中,君主似乎最终成为国民虚构的优秀演说家。于是,②霍布斯在其中一段回忆起修辞女士(Lady Rhetoric)③的角色,将她的听众和她嘴里流出的雄辩之才联系在一起,他这样写道:

> 人们取得和平,是为了保全自己的生命,同样,他们制造了一个虚拟的人,这就是我们所谓的国家;但同时,他们也制造了称为国法的若干人为的锁链,并相互订立的信约,将锁链的一端系在他们赋予主权的个人或议会的嘴唇上,另一端则系在他们的耳朵上。(21.263 -64)

君主和教会

很多人批评霍布斯,认为他对恐惧激情的分析,未能提供一个逻辑上服从君主的有力理由,这就迫使他在《利维坦》第三、四部分补充提出经文的权威。④ 按这个解释,第一、二部分没有解决的问题就是,如果人们认为存在比君主更大的权力——尤其是承诺永恒生命的权力,那么,在现世之中,人们甘冒生命危险反对国内权威。但是,如果王权看起来由上帝授予,那就不存在更大的权力,也就不会有反叛。

---

① 参 Pitkin 的《霍布斯的代表概念》,他论证说,如果霍布斯既然已经按照“代表”也按照“代理”来看待代表,那么,“他可能会看到代表意味着符合外在的标准”(338)。但是对霍布斯来说,这些困难在于,确切地说,所有外部的标准(上帝、自然法以及创造者的意图)都模糊不清。

② 可以参看修辞女士的说明,比如 Cristoforo Giarda 的《象征的讽刺》(*Icones Symbolicae*)(Milan,1628),提供了 Erasmus 的《论物体》(*De copia*)的扉页,载 *Collected Works of Erasmus*(Toronto,Buffalo, London,1978)。也可以看看 Sonnet 58 里面,Sidney 的 Astrophil and Stella 以及给 Thomas Wilson 的《修辞艺术》(*Arte of Rhetorique*)的序言。

③ [译注]流行于古典后期关于修辞术女士的寓言,跟自由七艺联系,存在擅长这七艺的女士,其中擅长修辞术的则是修辞女士,这代表了希腊罗马式的修辞术。

④ 可以参本文页9注释2,以及 Manent 的《现代政治的诞生》,页105-32。

因此,霍布斯转向圣经的历史,以证明(批准)这种授权的正当性。就像我已经论证的,这个修辞时机在《利维坦》的第一、二部分的"逻辑"分析里已经出现。但是,无论霍布斯主要关注的,是否是补充逻辑分析的不足,或者就像我下面要论证的,是推翻不同修辞经文的主张,很清楚的倒在于,第三、四部分中分析经文的结果,就是要合并教会和国家的权威,并废除跟国民服从相矛盾的主张。[①] 霍布斯通过维护经文自身,指示读者要服从君主。

马内(Pierre Manent)已经论证,霍布斯力图诉诸经文的权威,以支持君主的权力,同时霍布斯也打算破坏经文的权威,这自是不可避免的矛盾(106)。然而,之前的分析能够表明,从逻辑视角上看到的矛盾,在修辞视角来看,就是全然的讽刺。霍布斯似乎要诉诸经文的权威,但他实际的目标却是破坏这种权威,使对经文的信仰服从对国家的信仰。下文要理清的就是,在讲究修辞的《利维坦》第三、四部分中,分析信仰有何作用。

如果霍布斯关于代表(作为授权)理论的结论之一,是使授权人和行动脱离,那么,更深的含义在于使神圣的授权人和经文分离。正像个人不能根据神法或自然法证明一个判断是否正当(因为人们不能知道关于上帝的任何事情[18.230]),人们也不能按照神圣的意图证明解读的正确性。经文没有内在的权威;按路德的解释,经文自身并没有权威的解释要害。这个观点深深影响了霍布斯基督国中的科学,因为神法和基督国的知识源于阅读经文。

在《利维坦》的第三部分,霍布斯告诉我们,上帝以三种方式宣告他的法律:"通过自然理性的命令"、通过启示、通过预言(31.396)。启示一直以来都针对个体,不传达普遍的律令。霍布斯告诉我们,自然理性的规则不证自明,并铭刻在每个人心中(33.426)。在被经文代替前,预言已经长期存在:

---

① 这表明,尽管《利维坦》第一、二部分的功能在于分析和驯服语言的滥用,但这种滥用反映了个体公民利益的对抗,第三、四部分就是分析教会和国家在制度层面的对抗。

通过明智而渊博的解释,以及精心的推理,我们对上帝和人义务的知识所必需的一切法则和戒条,都很容易从圣经推论出来,而无需神灵附体或超自然的解释。(32.414)

霍布斯坚持自然法和经文是不证自明的,这其中明显的反讽意味,既来自于《利维坦》第一部分对认识的怀疑分析,也来自这样一个事实,即霍布斯那个时代对经文的不同解释,导致国内的骚乱以及教会与国家的对抗。像伊拉斯谟一样,霍布斯开始通过论争来解决这种"解释的冲突",问题不在于经文的权威而是它的意义,即一种解释的权威。人人都同意应该服从上帝:

但是问题不在于服从上帝,而在于上帝在什么时候说了什么话;对没有超自然的启示国民来说,除了通过自然理性外,就不可能知道。这种自然理性就是指导着他们为了求得和平与正义而服从国家权力当局,也就是去服从其合法主权者的自然理性。(32.415)

同样,每个人都相信经文是上帝的言辞,但是:

很明显,没人知道经文是否是上帝的话……除了由上帝亲自以超自然方式启示过的人外;因此,我们对《圣经》的知识问题就提得不正确。最后,如果问题是,我们怎样才能相信《圣经》,那么,由于某些人是因某种理由而信,另一些人则因另一种理由而信,所以对于他们不可能提出一个总的答复。真正来说,问题应该是这样:圣经各篇究竟是根据什么而成为法律?(33.425)

然后,霍布斯在那些段落中(不合逻辑地而是修辞地)论证了,经文自身能够解决这个解释的困境,基督国中国家是仅有的至高权威,因此仅有一个权威的解释者:君王。他的论证如下:《圣经》告诉我们上帝国乃世俗而非永恒(35.447-48,38.484);上帝首先和犹太人建立契

约,摩西是他们的统治者;基督会在第二次降临时在地上恢复他的王国;[①]这个对上帝国的字面解释,在政治上有重要影响,因为如果上帝的国永恒,那么上帝国就可以反对它对世俗国家的主张。但如果它是世俗的,那么基督国的主张就必须推迟,就必须遵守当前国家的法律(42.526 - 27):"基督的王国不在这个世界:因此他的牧师们(除非他们是国王)不能以他的名义要求服从"(45.525)。由于只有君主能够要求[他人的]服从,所以,只有通过君主的权威,才能用经文的规则立法(33.425 - 27)。结果就是,只有君主有权解释经文,"因为,任何人要是对任何文字具有合法的权力,将它制定成法律,那么,他便有权力批准或否定这种法律的解释"(33.427,cf. 40.501 - 5)。[②]

因此,霍布斯对上帝国的解释,对基督的三个角色(作为救世主、导师和国王)的解释,(41.514)是从语言史的角度考虑。基督会在"普遍复苏"中开始成为国王,但不是现在。虽然他会命令和强迫他的国民(就像国王的作为),但他现在的作用是去宣道、教导和建议:"所以当救主在人世时,便具有两重职责:一个是宣称他是基督;另一个通过宣教和行奇迹劝服人们"(41. 515, cf. 42. 525, 551, 557 - 58, 588, 592,

---

① 霍布斯增加了他关于世俗的、地上王国的讽刺性证据:

> 如果上帝的王国不在地上存在,不是由他的代治者或代理人治理;那么,关于上帝向我们说话的问题,也就不会引起这么多的争论和战争。同时许多祭司也不会为了宗教法权而找麻烦,任何国王也不会否认祭司们具有这种权利。(35.448)

霍布斯对经文的解释重复了我们看到他对语言和主权来源解释的悖论。他诉诸经文中上帝言辞的启示来证明他对君主权利的解释,但是他告诉我们,经文只有在符合君主的解释时才能被理解(参 32.409 - 10)。同样,经文与自然法一致,但是自然法能以不同的方式解释(26.322),所以有必要服从君主并接受他的解释,这样我们才能符合自然法(33.415)。

② 可以参 L26.321 - 22:

> 因为法律的本质,不在于其文字而在于其意向或意义,也就是在于权威的解释,即立法者的看法,因此法律的解释取决于主权者当局……因为不这样的话,法律便可能由于解释者的奸诈而带有与主权者原意相违背的意义,利用这种手段,解释者就变成立法者了。

596)。换而言之,在基督国,宗教的作用不是施加世俗的权力来妨碍君主,而是建议和忠告。

以劝说而非强迫和命令来界定宗教,霍布斯实际上使教会服从于国家,但他也允许修辞术以补充和支持的角色重新回到国家[①],至少是因为宗教建议的那一部分就是服从民法:"因为我们的救主没有给予我们新的法律,而是劝告我们遵守我们已经服从的法律"(43.611)。这并不让人奇怪,在第一、二部分讨论市民国家时,修辞术被定义为诱人的和强迫的,在基督国中,法律是强迫的,修辞肯定有说服力。但是在第三、四部分,对修辞术的肯定是霍布斯修辞策略的一部分,使得教会的主张服从于世俗权力。霍布斯本人毫不反对政治强权;他只想在国家中避免政治强权的两种来源。幸运的是,这种做法在学说上的正确和政治上的益处一样,都能论证基督"从不接受强制的行为,而只接受内心的皈依;一切法律产生的结果都是前者,后者则不是法律的结果,而是劝告和传播教义的结果"(42.592)。

但是,宗教的修辞功能不只是支持霍布斯的政治科学。因为在唯名论否定神学的背景中,霍布斯引入了修辞术,以支持我们对科学和君主权威在修辞和不可摹仿层面的观点,这在《利维坦》第一、二部分曾有详细描述。我们可以转到第45章来理清这个观点,在讨论偶像

① 可以参 William Davenant 为其诗作 *Gondibert* 写的序言(献给霍布斯),载 *Critical Essays of the Seventeenth Century*,卷2,1650-1685,由 J. E. Spingarn 编(Oxford,1908)。Davenant 认为修辞的角色类似于诗(33,44)。也可以参 L42.526,霍布斯部分按照可能性重新定义了宗教(像审慎):"但信仰不是强制或命令,也与之无关;它所依靠的只是从理性中或从人们已经相信的事物中所引出的论点的肯定性或可能性"。对于信仰和意见的关系,可以参第一部分第七章,关于审慎推理和宗教的相似性,可以参阅第一部分第十二章。这章也讨论了宗教虚构的诗歌在国家中的用处。参 Ben Jonson 的《发现》(*Discoveries*)载《文集》(*Ben Jonson*),卷8:595:

> 我不认为对智慧的努力仅适合哲学家:或者对虔敬的努力仅适合于牧师:或者对国家的研究只适合于政治家。但能虚构国家(那是诗)的人用建议来管理国家,用法律来巩固,用意见来纠正,用宗教和道德来宣示,仅此而已。我们并不要求他有很高的雄辩术;或者擅长写诗;除了所有美德的准确知识和它们的反面;我们仅需要通过合理的安排改变某些人喜欢、而另一些人讨厌的东西。

崇拜时,霍布斯区分了模仿的和非模仿的表现观点。他告诉我们,"从最严格的意义上讲,形象就是可见对象的类似形态"(在外部世界或者创造者的观念当中[668])。很明显"无限的对象不可能有形象……因此没有上帝的图像"。因而,科学和神学互相排斥。因为"哲学的主题……(是任何形体[body]都)能够合成和分解;也就是说,我们能够知道形体的产生和性质的知识"(EW 1.10),而且,我们可以没有关于上帝的知识。"但是在形象一词的广泛用法中,还包括一个事物代表另一个事物的情况。所以,一个尘世的主权者便可以称为是上帝的形象"(45.669)。君主是按上帝的形象和外表而设立,不是因为他外形像上帝,而是因为,建立国家的方式像上帝创世时述行的言辞或法令("前言",81-82)。代表再次按照权力的唯意志模式而非认识的可见模式来考虑。

如果转向《利维坦》的开篇,我们就可以看到,霍布斯是"在最严格的意义上"按照形象考虑推理:

> 我们想象的任何事物都是有限的。因此,没有任何事物的观念或概念可以称之为无限……当我们说任何事物是无限的时候,意思只是我们无法知道这种事物的终极与范围,所知道的只是自己的无能。因此称上帝之名不是为了让我们去想象上帝……而是为了使我尊重上帝。同时……我们想象的一切都首先全部一次或部分地经过感官而感知,所以,我们便不可能具有代表未曾经过感官感知的事物的思想。[3.99]

然而,清楚的是,对推理来说,那些共同或普遍的名词很有必要,它们类似于那些跟任何可见或者可想象的事物无关的形象。这些名词就像上帝的名字一样都是修辞,因为"我们的无能",所以我们不能想象上帝。这种认知的缺陷泄露了政治科学家和诗人(或牧师)的相似点。因为像上帝的"性质形容词不能说明上帝是什么,但是能够说明我们渴望尊崇他"(46.694)。所以主权的属性代表了我们被劝说服从的愿望,简而言之,就是我们渴望权威。我们使用语言并用它建立主

权,这不仅仅预示语言滥用的可能;而且这本身就是滥用。

霍布斯:基督还是君主?

在写作“上帝国和教权政治”时,霍布斯告诉我们,他假装“不去提出任何自己的论点……,而只是要说明……从基督教政治的原理(即圣经)中,究竟能推论出一些什么结论”(43.625-26)。结论和推理的词汇表明,霍布斯知道,对经文的解释是其政治科学的本质部分。但是,如果君主是解释经文的唯一权威,那霍布斯推理的位置何在?况且,如果推理预示着确切的定义,但是所有的语言都(有可能)变化无常,所有的解释都带有偏见,那么,我们如何能够理解霍布斯关于激情的推理?特别是他的主张:所有人在自然状态下对暴力死亡都有同样的恐惧,而人们又都认为和平有益(16.216)?

在“结论”中,霍布斯写道,这些推理不是根据经验而是根据假说(727)。如果人们有同样的恐惧,他们就会达成霍布斯所列举的理性规定:

> 这些理性的规定,人们一向称之以法,但这是不恰当的,因为它们不过是些结论或法则而已,关涉的是哪些事物有助于人们的自我保全和自卫。(15.216-17)

另外,君主能把我们与“这些结论”相连,他能“把这一思维的真理,化为实践的功用”(31.408),君主自身是从理性规定推导的结论。就像霍布斯自己意识到的,最后这意味着自然理性、自然法或最初恐惧激情的存在,本身就是假定的或者自明的(“结论”,726),“至于那些在著作中、公开讨论中和明显的行为中持相反意见的人,就不会这么容易满足”(726)。

这个困难使我们考虑霍布斯作为内战时期作家的修辞处境,那正是君主缺席的时候。当霍布斯宣称,他的文本位置处于政治科学中而非修辞术中时,他就是把自己设定为君主。但他同时也意识到,他已

解释的自然理性法则决不像他经常佯称的那样不证自明(33.426)。他觉得有必要写作《利维坦》并以之为奠基,再加上内战的处境,这两种事实都表明,“非常需要经常确实地向人们教示这些[君主]权利的根据”(30.377)。他在“结论”中写道:

> 虽然[我们]可以根据本章已提到的某些自然法,推导出这个法律(每一个人在战争中对于和平时期内保卫自己的权力,当局都应尽力加以保护),然而时代却要求我们谆谆教导并记住这一条。(719)

霍布斯在别处明确地承认,因为他不是君主,所以不能做任何断言:

> 但是,因为这个学说(虽然引用经文证明的地方不少也不含糊)对大多数人来说是新奇的说法;所以我只是提出而已;有关这种或其他任何有关宗教的立异之论,我均不坚持任何意见;我只是留意武装纷争的结局,关注权威(国人对权威尚无确定),将来所有说法的取舍都要根据这一权威。(38.484)

因此,霍布斯的角色就不是冷静的科学家,而是修辞家、教师(31.408,“结论”,726)、或者“审慎的劝说者”(25.310)。因为就像他告诉我们的:

> 命令就是,人们说做这个,或者不做这个,除了说话者的意志外别无其他理由……[但是]建议,是一个人说,得这样或者不得这样,他的理由是从说话对象由此而得到的利益进行的推论。(25.303)

就像亚里士多德的政治演说家一样,霍布斯认识到“我们只对某些问题进行审议,提交给我们的这些问题,其起因是我们尚能掌握”

(《修辞学》,1359a 35)。[①] 所以"现在,人们不仅呼吁和平,也呼吁真实",霍布斯"提出他认为正确而又显然有利于和平和忠诚的学说,供那些尚在考虑的人们参考"("结论",726)。他并没有提供真理,仅仅提供了他认为的真理。然而,和先于他而提倡现实生活(vita activa)[②]的古典主义者一样,霍布斯不只希望仅仅证明这个观点,更希望说服他的读者审慎地行动(31.408)。他在自己与古典主义者之间作出区分,目的只是希望更好地扮演政治科学家的角色(person)。就像亚里士多德在本文引文中写道——现在很明显是讽刺了——"修辞术貌似政治学,修辞专家也貌似政治专家"。

我们已经知道,我们选定政治科学家的角色(persona)当然不排除修辞术,但是这个角色要求以口才(似乎)"美化"真理。为反对那些宣称口才和推理能力是"相反的才能"的人,霍布斯论证道:

> 判断力以及想象力能在同一个人身上存在;但是随他想达到的目标轮流存在……所以推理能力和口才,(虽然可能不在自然科学中,但在人文科学中)能完美并存。因为哪儿可以让人们偏执错误,矫饰错误,哪儿就更让人倾心于真理,美化真理,只要有真理可以美化。("结论",718;参亚里士多德《修辞学》1355a20-25)

当然,人们喜爱和美化真理的原因在于,人们绝不只是为了美化真理——就像人们用国家的外衣打扮君主那样。赤裸裸的真理没有自己的权威;实际上,我们根本看不见真理,因为真理本身是权威信仰(修辞的信仰)的一种结果。[③]

---

① [译按]本文有关亚里士多德《修辞学》的引文参考罗念生的翻译,见《罗念生全集》(第一卷),上海:上海人民,2004年。

② [译注]Vita activa,拉丁文,译为现实生活,对此词的解释可参见阿伦特《人的条件》,竺乾威译,上海:上海人民,1999年。

③ 关于修辞术的信念,可以看西塞罗(part. 或 9.31);《布鲁图斯》(50.187);《论义务》(2.9.33);昆体良,《演说术原理》(5.8.1)。也可以参考关于瓦罗的第三章。还可以参L43.625:"君主可能会在推论中犯错,可是谁能判断他"?因为哲学被认为是理论的推理或者符合一些绝对标准的真理,所以,它最终不能与政治协调。

霍布斯继续告诉我们,"我最不敢相信的就是我的铺陈表达;然而我相信(除了印刷之误外)我的表述并没有什么含糊之处",他已经"一反近来的时尚,没有引用古代诗人、演说家和哲学家的话来润色我的文字"(726 - 27)。然而,尽管霍布斯没有经常暗示和引用典型的古典主义先驱传播他的作品,但是,我们已经知道,他和那些古典主义者们一样,也关注修辞的(也即用于说服的)真理概念。如果他没有从权威或传统进行论证,那是因为,即使他意识到有必要虚构一个独裁的权威,但在是否存在实践判断的共用标准上,他比古典主义者们有更深的怀疑。对霍布斯来说,审慎不是亚里士多德式的实践理性,而是个人的自私(self - interest)。最终,这显露出霍布斯的角色(person):政治科学家伪装下的审慎劝说者。[①]

但是,霍布斯仍以另外一种方式类似于古典主义者。霍布斯所以关注自私,是因为自私像修辞术一样包含了自我毁灭的种子,这个自我毁灭的辩证时刻,遂使自私成为实践理性反讽的对应物。这两者——国家的形成和政府——的目标相同,但是对古典主义者来说,实际的法律是对真正共识和最终神法的反映,对霍布斯来说,实际的法律则由君主任意建立。进一步的讽刺在于,为了说服我们接受君主存在的必要,霍布斯就必须假定存在一个读者群,他们能够自己进行判断,在整部《利维坦》中,他们就使自己的判断与审慎行为相连,这种审慎行为倒和古典主义者慎虑的概念颇多共同之处。

霍布斯在第五章告诉我们,学问(sapience)和审慎(prudence)的

---

① Gauthier,《利维坦中的逻辑》论证:"审慎推理的责任正如由道德推理的道德责任……这也不是霍布斯审慎地解释我们责任的基础,这种责任阻止我们在他的系统中像区分道德一样区分责任"(93)。但是问题仍然存在,即霍布斯是否说我们仅能履行我们审慎推理的责任。如果真是这样(就像 Gauthier 最后的论证和我的看法),"霍布斯的系统中没有道德责任的位置",由于"没有合理慎虑的系统,所以代理的推理必须关注在每种情况中,对代理人来说什么是最有利的,这样才能够引入道德责任"(97)。关于霍布斯政治责任概念的历史语境,可以参 Quentin Skinner,《霍布斯政治责任理论的语境》(*The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*),载 *Hobbes and Rousseau:A Collection of Critical Essay*,页 109 - 42。对于论证霍布斯哲学中的审慎和道德的同一,可以参 Macpherson 的《占有式个人主义》,页 72 - 78。

不同,不是类似于理论和实践的不同,而类似于两种实践的差别,其中只有一种实践是可靠的:

> 积累许多经验就是慎虑,同样的道理,积累许多学识就是学问。虽然一般都只用智慧(Wisedome)一词表示两者,但拉丁人却始终对慎虑和学问有所区分,他们把前者归因于经验,后者归于学识。为了使他们的区别更加清楚,我们不妨假定一个人天生十分善用武器,并且用法也十分熟练;另一人除了熟练之外,还学得一门学识,知道在一切可能的姿势中,从哪里进攻敌手或被敌手进攻,从哪里防御。前者的能力对于后者而言,就相当于慎虑对于学问的关系。两者都有用,但后者才万无一失。只相信书本的权威,闭着眼睛瞎跑的人,就像是信赖击剑师的虚假法则的人一样,他冒冒失失地冲向敌人,不是被敌人杀死,就是名誉扫地……
>
> 但在没有万无一失的学问可循的事务中,一个人如果放弃天生的判断力不用,而只把权威著作家例外重重的普泛词句当作指南,那便是愚蠢的证明,一般都被嘲笑为迂腐。即便是那些在共和国的议会中喜欢炫耀政治与历史学识的人,除了极少数人在私事上是足够慎虑的,他们在有关切身利害的家事中,也很少人会像他那样炫学。[117-118]

简单地把一个文本接受为权威是错误的;人们必须自己判断。这一次意味着阅读需要审慎(因为,正如霍布斯所言,只要允许辩论,所有的文本就都可争议)。《利维坦》的读者在解释文本时必须自己判断。修辞诉诸读者的审慎判断,这在《利维坦》的"引言"中最为明显,霍布斯劝诫读者,"认识你自己",他论证道,如果他认识自己,"那么在类似的情况下,他就可以了解并知道别人的思想情感"。简而言之,读者能通过类推人类的知识进行推理。当然,结论包含在这种类比正确性的假定中。但是,就像霍布斯在《利维坦》行文中的论证一样,衡量这个假设的,是《利维坦》的实践结果而非相关的理论事实。

霍布斯诉诸反省,这截然不同于他在文本中处处谈论的可靠的科学方法,同时,反省也是这种科学的前提,因为,只有接受了这一公理——所有人在自然状态下都害怕暴力死亡,我们才会接受《利维坦》的逻辑。①

如果我们现在转向霍布斯早期的古典主义构想,他对修昔底德的翻译,我们就会明白,《利维坦》的逻辑在于,令读者以相同的思考方式采取霍布斯主张的修昔底德修辞术,但是,这样做的目的,只是为了使读者确认古典主义修辞术的无能,霍布斯随后对修昔底德的翻译就会证实这种无能。根据霍布斯的观点,阅读历史的好读者,应该会观察作者的叙述。这意味着读者不受外观(spectacle)迷惑,反而能够鉴别这种外观。"好的判断和教育"(EW 8. xi),是我们能从阅读修昔底德中获得教益的前提。② 然而,对文艺复兴时期的古典主义者来说,在理论上,读者审慎的根源是作者的审慎,但对霍布斯来说,正确阅读的影响,以及"更好的读者"(EW 8. x)的审慎,二者之中,只有一个才是根源。霍布斯总结说,他翻译修昔底德的原初动力受人误导,与古典主义者的区别就是一个原因。另一个原因就是,缺乏审慎的读者会否认他们对文本的判断。

> 这样,我的著作家的这些能力就吸引了我的注意,它们使我愿意和他进行更深的交流:这是促使我翻译他的最初契机。因为我们很容易犯的错误是,相信只要取悦我们的东西,也会以同样的方式和程度取悦所有人:欣赏彼此的判断,似乎我们在喜欢或不喜欢的相同事物上都会达成一致。我曾经以为,正如我和他交流时应该有更多的明智,这样的明智会对他产生对我自己同样的

---

① 关于霍布斯科学的概念和他诉诸读者的经验这两者的冲突,参施特劳斯,《自然权利与历史》,前揭,页166-201。

② 霍布斯对历史读者的讨论在很多方面类似于 Pontano 在 Actius 的讨论,以及 Salutati 致 Heredia 书信,可以参 EW8. viii, xxii。

影响,这时,我就偶然犯下了那个错误。(EW 8. viii - ix)[①]

霍布斯在《利维坦》中强烈反对的,恰是就普通读者而言,会产生的这种判断或品味的驳杂,因为“更好读者”的共同体也正是霍布斯嘲笑的乌托邦——驳杂的判断或品味的乌托邦。换而言之,因为霍布斯想要以修昔底德影响高级读者的方式,影响普通读者(或者以其他方式,因为霍布斯想建立一般读者群[Common - Reader]),他想要使修辞术屈从于逻辑学,审慎服从于科学。然而,这种努力的矛盾,一定程度上在于《利维坦》预设了读者以他们的自私进行推理,它假设理想的读者群存在,但他们却会使《利维坦》成为多余。

以上这些论证,最后打破了《利维坦》中审慎和科学的区别。先前我曾说,对霍布斯来说,科学包含了结论的必要和普遍的知识,然而审慎,就像历史一样,只是推测和假设。问题在于,一旦霍布斯试图把科学应用于偶然性的领域,他就不得不再次提出那些似乎已经排除的审

① 像修昔底德一样,霍布斯想告诉读者战争的原因(对修昔底德来说,就是伯罗奔半岛战争,对霍布斯来说,就是自然状态和英国内战[EW 8. xxi, xxv]),所以他想告诉自己,以后要更加审慎。他和修昔底德一样讨厌民主,他把政府的形式和意图、修辞、奉承联系起来。就像修昔底德一样,他的目标不是为了尽可能取悦读者,而是尽可能明白地(“显白地”)写出事实。最后,如我所述,《利维坦》中的修辞,就像霍布斯对修昔底德的描述:

> 修昔底德对修辞和哲学的研究使得他符合这种高贵。因为在哲学上,他是阿那克萨哥拉(Anaxagoras)的学者(伯利克勒斯和苏格拉底也如此);他的观点超出了平民的理解,人们称他为无神论者:对于那些对他们古怪的宗教信仰有不同理解的人,他们才称呼他这个名号。(EW 8. xiv - xv)

他继续更加精确地描述修昔底德的两难论证:

> 在他历史学的某些地方,他注意到神谕的含混,通过神谕,他确认他自己能够了解战争持续的时间。修昔底德指责尼西阿斯(Nicias)在对他们宗教仪式的观察中太过确切,他推翻了他自己和他的军队,也因为这个推翻了国家的主权和自由。修昔底德在其他地方赞扬尼西阿斯对神的崇敬,就这方面来说,在所有人当中,尼西阿斯最不应遭受如此巨大的不幸。在写作中,修昔底德一方面似乎不迷信,另一方面似乎又不是个无神论者。(EW8. xv)

慎和修辞要素。霍布斯想使修辞术服从逻辑，也即试图以逻辑学代替修辞术，那么，他就必须在偶然和特殊事物的领域中，使他的逻辑履行修辞术劝说的功能——这个领域包括在其他事情中对特殊读者的判断。就像亚里士多德告诉我们的，没有特殊事物的科学。在《利维坦》中，修辞术没有保持从属地位，或者外在于逻辑；相反，读者对逻辑的确信，本身似乎就是修辞术难以预知的结果。[①]

我已经论证，霍布斯清楚地意识到，有必要以修辞术对抗修辞术，从而为逻辑扫清道路。但是，为了反对之前的阅读，人们只好说，他们似乎已确信论证的修辞要素中包含了危险的相对主义。因为古典主义者相信，要用实践的确定性抵抗怀疑主义，所以，霍布斯用逻辑确定性转换了实践的确定性。这种逻辑被描述成一种次一级的审慎，因为科学对霍布斯来说是种审慎的考虑——将不可能存在的公民式审慎当作目标，且出于虚构国家的必要牺牲自身。随着这个牺牲，文艺复兴时期的古典主义走到了终结。

① 关于最后霍布斯政治科学中审慎的本质，参 Watkin 的《霍布斯的理念系统》，页 70 - 85，Gauthier 的《利维坦的逻辑》以及 Macpherson 的《占有式个人主义》。

霍布斯《利维坦》中的推理与修辞

马西(William Mathie) 著
胡镓 译 娄林 校

一

霍布斯的政治教诲有诸种不同体系的版本,他的学生们如何看待这些呢?[1] 在他每一版本的论述中,霍布斯都在教导,君主的力量要拥有诸种权力,臣民们要服从君主的命令和那些自然法,借助这些教导,他力图促进国家的和平。霍布斯采取的论证还有:君主权威缺乏的时候,人的天性和激情,必然导致平等的社会环境和安全感的极端缺乏。在每一种陈述里,霍布斯都探讨了君主政体的理由,并攻击神父们和

---

① 《法律原理:自然和政治》(*The Elements of Law Natural and Politic*)写作并流传于1640年,并在1649和1650年作为两部分出版。*Elementorum Philosophiae, Sectio Tertia*,《论公民》(*De Cive*)出版于1642年,1647年增加了霍布斯的注释并再版,霍布斯本人在1651年翻译成英文并与《关涉政府和社会的哲学导论》(*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*)一起出版。在同一年他也出版了《利维坦》(*Leviathan*)。霍布斯在1655和1658年出版了他的《哲学原理》(*Elementorum Philosophiae*)的前两部分,1688年拉丁文版的《利维坦》(*Leviathan*)问世。引文中所引页码以 Pogson – Smith 的《利维坦》和 Gert 的《人与公民》(*Man and Citizen*),New York:Doubleday,1972年版为准。

其他世俗权威的觊觎者们持有的托词。与此同时，他的那些作品对各种激情、自然条件和诸自然法的描述有着显著的区别；对国家的产生和它可能采取的形式，霍布斯的处理也差别迥然；同样，对宗教给世俗权威带来的挑战的回应亦然。如果我们忽略这些区别，以为霍布斯的这些教诲在任一版本中都有明确无疑的表述，那么，我们将有可能失去版本互参带来的无可估量的益处。[①] 另一方面，把霍布斯的政治科学当做一种诸论述的合成，认为它来自霍布斯对政治科学的某些而非全部论述，这种看法就是要求，对于那些某种程度上"支离破碎"的教诲，解释者们必须重新组合它的各种要素。[②]

如果霍布斯的学生能用既不忽视，也不偏信的眼光来看待其师的各种陈述，那么，在这些陈述中，他可能找不到一种线索，能够指明隐藏在霍布斯政治哲学中的根本目的，即便他能找到，又如何理解这些表述之间的关联？而霍布斯政治科学的后期版本，是否真的记载了他思想中的某种运动，或者进展？从一种依赖于对人类激情可疑而呆板的描述的政治科学，到只是分析"个体之间关系的形式结构"的政治科学，在这其中，我们能够发现霍布斯的进展吗？或者说，发现某种运动？这种运动把霍布斯的政治学表述为似乎是其自然哲学的结果，从而损害了霍布斯教诲的本质根基？[③]无论这两种假设最后终究表达了什么，我们都要注意到，这两种假设没有一个能够宣称，霍布斯本人有任何言行能够表明，他后期的作品较之前期有更高的地位。那么，霍

① 从其他版本中引入一些论点，对选择这种方法的人而言，这种诱惑几乎无法抵挡。比如参阅 C. B. Macpheroson 的《利维坦》导读（Harmondsworth：Penguin，1968），页 42 和注释 3 及 4。

② 参 F. S. McNeilly，《剖析利维坦》（*The Anatomy of Leviathan*），London：Macmillan，1968，页 13。

③ 当代的读者们不再反感而是和霍布斯分享了那些"邪恶的、渎神的无神论观点"，但他们依然无法对"霍布斯对人性的诟病"释怀。McNeilly 希望，能从他觉察到的那个推进过程中，推断出继承霍布斯教诲的人对这一目标的陈述。同上，页 5。另参施特劳斯，《霍布斯的政治哲学》，Chicago：University of Chicago，1952 年，页 6 - 29，页 169，（[译注]有中译本，申彤译，南京：译林，2001 年）以及《什么是政治哲学？》（*What is Political Philosophy*?），Glencoe，Illinois：Free Press，1959，页 170 - 196。

布斯使他的政治科学有效的方式,可能改变了他的政治科学的表达方式,而不是显示出持续的努力?就其形式和内容而言,《利维坦》正能够反映出作者的修辞意图——恰如哲学的意图,这倒是给出了一种暗示,虽然难以企及,却频频出现的暗示。① 不过,如果我们回头看一下霍布斯,(在《利维坦》中)他把其政治科学思想大胆地阐述为一种公众教育的准确主题,并且他曾反复谴责公共审议(deliberation)中的雄辩举动,那么,我们就必须考虑,霍布斯对自己野心勃勃的事业和修辞的自我理解,是否并未排除我们意欲探究的那种可能性。

我们应该不会怀疑,对于修辞在国家审议过程中所扮演的角色,霍布斯一直持不满的态度。在这一反对古代民主的情形中,雄辩则是核心所在,霍布斯把这归咎于修昔底德,因为雄辩导致"决议的矛盾冲突……导致那些疯狂的行为,采纳谄媚的建议,比如意图攫取,或牢牢握紧自己已有之物,或是服从权威,在民众中摇摆骑墙"(《霍布斯英文著作集》卷8,序言,页16-17)。在《法律原理》(*Elements of Law*)中,霍布斯论证说,对权力的误用往往来源于统治者的激情,而在主权掌握在一群人手中时,这种误用的情形最为严重,因为在这种情况下,每一位发言者都会设法"影响他人的激情"(2.5.4),从而为自己谋求利益或荣誉。有一种说法宣称,民主制优于君主制,因为民主制允许更多的人"表现出自己的智慧,知识和雄辩",而在《论公民》(*De Cive*)中,霍布斯把它当成对和平的拒绝:"对于那些乐于厮杀的猛士而言,(和平)

① 参A. E. Taylor,《霍布斯的伦理学说》(*The Ethical Doctrine of Hobbes*),刊于K. C. Brown编《霍布斯研究》(*Hobbes Studies*),35期,Oxford:Blackwell,1965;Bernard. Gert编《人与公民》(*Man and Citzen*),第3期,New York:Doubleday,1972;Sterling. Lamprecht编《论公民》(*De Cive*),第十四卷,New York:Appleton-Century-Crofts,1949;这一意见与授权理论紧密相关,参Clifford. Orwin,《论君主权威》(*On the Sovereign Authorization*),刊于*Political Theory*,Vol.3,No.1,32;亦参Hanna Pitkin对Orwin建议的热情看法,Hanna Pitkin认为Orwin的理论促成了"修辞学的进展",同上,页47。关于从整体上讨论《利维坦》一书修辞问题的,请参考Gary. Shapiro,《利维坦的阅读与写作》(*Reading and Writing in the Text of Leviathan*),载*Journal of the History of Philosophy*,1980年四月号;James. Zappen,《情感对抗品格和理性》(*Pathos versus Ethos and Logos*),*International Society for the History of Rhetoric*,Madison,Wisconsin,April,1981([编者注]详参本期赵雪纲译文)。

令其备觉压抑"(2.10.9)。公共审议所以屡屡失败,是因为在民主体制下,要想获得成功就必须倚靠雄辩,而雄辩往往扭曲了善、混淆了利益、歪曲了诚实和欺骗;使不公正的显得公正;让粗鄙的意见盖过了真实的原则;本该深思熟虑的公议被激情塑造成另一番样子,其目标不再指向真理,而只求胜利(2.10.11)。

在《利维坦》中,霍布斯依然坚持反对主权议会(assemblies),那些倚靠权利而非知识参与会议的人们,经过长时间的讨论才能提供建议,而这种讨论只能刺激而非控制激情,霍布斯进一步说,那些演讲家正是此种议会的宠儿,他们有更强的能力伤害而不是维护那些单纯的臣民(2.19,144-45)。然而,现在人们通常把雄辩的危险当做君主更应从"独立的"人那里寻求建议——而非由类似的个体所构成的会议中——的理由(2.25,200-201)。霍布斯对不同国家的比较成了其政治科学中不大引人注意的特征,[①]因此,霍布斯如今只在对"适宜的和不适宜的顾问"的特质的一般讨论范围内,探讨修辞问题(2.25,198)。[②]

在《法律原理》和《论公民》中,霍布斯同样将修辞看做令国家毁于叛乱的重要原因。根据这两本著作的看法,如果在某个共同体中真的存在那么一部分人,他们出于对现实的不满,相信革命暴动是合理的,并且有成功的希望,那么"即使并无兴起暴动搅乱国家的意愿(wanting),但总有人出来煽动并促进这一切的发生"(《论公民》2.12.2)。[③] 这些暴乱的领导者们或者制造者们,需要的只是即刻的辩才,他

---

① [译注]参霍布斯《利维坦》,第二部分"论国家"中的叙述。霍布斯,《利维坦》,黎思复,黎廷弼译,北京:商务版,1997年,页128-152。下文所有引用《利维坦》处,均参考黎译本,于此致谢,但有些地方根据上下文做了更动。

② 在《利维坦》中,这一说法因《论公民》中的某些暗示而做了一些改编。在民主制环境中,每个人都只关注自身事务,并且公民们"还被给予参与讨论战事的权利,但只有很少人会满足于文职官员和地方长官的任命,也就是说其实有名无实"。这正是民主制这一弊端的来源(《论公民》2.10.15;另见《法律原理》2.5.8)。

③ 关于这种"形式"理论最清晰的表述可参《法律原理》(2.8.1),但是同样的理论在《论公民》(2.12.I,2.12.II)中亦有暗示。见 Mathie,《政制的正义与问题》(*Justice and the Question of Regimes*),*Canadian Journal of Phlitical Science*,Vol.9,No.3,Sept.1976,页452。

们无需“判断力”与“智慧”。通过《法律原理》一书中的论述可以看出,这本书中暴动的领导者们同样缺乏审慎,或者说,缺乏从众多前人的失败与成功中总结经验以进行下一步考量的能力,因为那些失败了二十次的领导者们之中,[无人]对任何一个获得成功的人有丝毫助益;他们还是缺乏“智慧”,或者说,缺乏的是一种知识,这种知识根据“他们对自身缔结的契约的回忆”,从而“确立什么有利于人们的政府及其利益”,因为通过这样的知识或科学,[我们]能够证明,“对于暴乱,不存在任何站得住脚的理由”(《论公民》2.8.13)。那些暴乱的领导者们并不审慎,于是,正如他们期待胜利纯属愚蠢一样,他们自己竟也相信那些似乎可以为暴乱辩护的这条或那条错误教义,这是同样的愚蠢(《论公民》2.12.12)。实际上,那些领导暴乱的人采用并教导的那些错误意见,是亚里士多德等学者们“颇具说服力的诡辩术和潜移默化的教导下的结果”(《法律原理》2.9.8)。这些暴乱的始作俑者出于对其事业的深思熟虑,深知他们必须制造并激化人民群众的被欺侮感和勃然的愤慨,所以他们必须具备雄辩的口才。这些弄潮儿必须使民众相信他们不满于他们遭受的极大痛苦,从而使民众确信叛乱的正当性,这样才能增加这些人对成功的信心(《法律原理》2.8.14)。那些成功的暴乱演说者们必须“将他们的听众由愚蠢煽动到疯狂……膨胀他们的信心,降低他们的担忧……”(《论公民》2.12.12)。试想,如果厉害的雄辩真能够在民众心中创造出对现实的炽烈不满和成功的希望,正如那些暴乱的鼓动者们持有的错误观点竟然是——或者能够是正确的,那么,“那种充满隐喻的话语对于激情”就不仅仅是骚乱乃至内战的必要条件,而是充分条件。成功的政治学倾向于保全一个国家,而不是颠覆它,因此,它需要给予那些潜在的[骚乱分子]听众对修辞诱惑的免疫力。[1]

---

[1] 霍布斯描述了愚昧和修辞相结合的后果,并且这一后果通过一个故事表达出来:赛萨利(Theassaly)之王佩里阿斯(Pelias)的女儿们听信了美狄亚(Medea)的说辞,怀着让佩里阿斯重获青春的愿望把他切成碎块,并放进火中炙烤。这一故事曾出现于《论公民》和《法律原理》,不过霍布斯在其后期作品中改变了对这一故事的应用,转而将更多的关注引到了演说者的愚昧听众——“普通民众”这一方。可比较《论公民》,2.12.13,《法律原理》,2.8.15。

当我们从以上论述转向《利维坦》中关于国家瓦解的另一相似论述的时候,我们难免被其中两种变化震惊。现在,霍布斯坚持认为,如果人们运用他们自认为具备的理性,那么国家就能在某种程度上防止国家内部的瓦解威胁,他还坚持认为,当国家确实因内部骚乱而解体时,毛病"不在作为质料(matter)的人身上,而在于作为"国家"建造者和安排者的人身上"(《利维坦》2.29,247)。霍布斯此时并没有提及修辞或雄辩。[①]相反,我们会发现,对于国家瓦解的每一种国内缘由,霍布斯的处理方式本身就有某种程度的隐喻意味;[霍布斯]把每个缘由拿来与人体上的某个缺陷或残疾相比。霍布斯先前认为即使不是必要也是充分条件的东西,在这里他却没有提及,这是否暗示一种新的希望?他希望从雄辩的危险中,令普通的意见免受攻击?由此,霍布斯希望国家得以不朽,而无恙的普通意见正是国家不朽的基础?无论如何,我们可以看到,对于诸如"对现实的不满"之类有利于叛乱的合理借口,霍布斯并没有怎么改变其处理方式。

在他所有版本的政治科学著作中,霍布斯都从审查那些导致共同体瓦解的内部原因开始研究,进而讨论统治代理人的责任(duties)或"职责"(office)问题,这种讨论至少在一定程度上指向了我们刚刚探讨的那些政治危机。《利维坦》极力拓展了这种讨论,并且做了意味深长的修改。由于霍布斯在探讨中赋予君主极突出的位置,所以君主教导臣民,这就根源于他的本质权利。这种教育对于臣民具有根本的重要性,因为除此之外,就无法更成功地维持君主权威。不管是民法还是对暴力的恐惧,都不及对臣民的教育更能达到有效统治的目的。那些还没有意识到自己是被迫遵守自然法的人,就不会承认,他们只是

---

① 错误的教义为假借理由暴乱提供了依据,并将暴乱归因于"对神圣的忘却"和"对法律的精专"(《利维坦》2.29,249-251)。关于邻邦可能作为变革榜样这一说法,霍布斯说"那让人们寻求改变",但他对此没有具体的描述。对国家来说,这还"不是太糟糕"的麻烦,霍布斯说,那些有权势的臣民,用谄媚和荣誉感很可能使得人们不再"遵守法律",但是他在提到这类臣民时并未提到修辞或者雄辩;他在此又提到,凯撒在掌握军队后,通过赢得民众来对抗元老院,在《法律原理》和《论公民》中有提到喀提林阴谋的篇章。而另一方面,在讨论激情(这一最频繁引起犯罪的原因)时,霍布斯讨论了"在扰乱共同体的事件中,首先采取行动的人们"的愚蠢,而非他们的雄辩(《利维坦》,2.27,228)。

被迫遵守民法，同时，他们还认为有关惩罚或恐吓的举动无非是种“敌意举动”(《利维坦》2.30,259)。[①] 在霍布斯所有政治学表述中，他说到，那些教导大学青年的人，自己首先得接受完全的教育，以掌握“正确的，并得到正确阐明的公民原理”，这非常必要；霍布斯同时还提到，那些受过大学教育的人，也得通过公共和私人教育教化民众，使他们具备接受真正原理的能力(《论公民》2.13.9；《法律原理》2.9.8；《利维坦》2.30,260,264-265)。在《利维坦》中，霍布斯继续回答那些人，他们质疑民众是否有能力接受教导，不过，真正的难题则是由“有势力的人”(potent)和“有学问的人”(learned)造成，前者几乎不能忍受“设置一个权威来约束其情感倾向”，而后者，则拒绝任何“揭露他们的错误从而降低他们权威的东西”(《利维坦》2.30,260)。在对“基督宗教的神秘性”的默许之中，民众展现出了老百姓的智力；在这个明显证据的基础上，以及/或者在真正的公民原理的理性特征基础上，霍布斯得以断言，作为一个毫无偏见的人，“更需要的是听取，而不是学习”这些公民原理。实际上，他还做了一份综述，探讨教导十诫范例的时候，什么是必须教导的内容。[②]

要想成功地完成公民原理的教育，这得依仗于发现“有多少种意见、反对人类和平的想法和基于孱弱和谬误的法则深深地植根于”人们心中。因此，这一发现的内容就在于，绝大多数人由于缺乏闲暇，或因沉溺于感官享受，而转移了[自己的注意力]，不再“深思，而对于学习真理，无论是自然正义[的真理]，还是其他科学[真理]来说，深思都是必然的要求……”(《利维坦》2.30,264)。当然，为了进行科学的指导，霍布斯没有说，深思同样是科学的教化所需的能力——“至于科学，或者关于行为的那些确定法则，[大多数人]离其甚远，也不知科学

① 在《论公民》中，霍布斯说道，统治者有义务“使用教育而非命令；并非借助恐怖政策或严惩，而是通过晓之以理”(2.13.9)来铲除错误的信条。在《法律原理》中，霍布斯也有过这样的评论：只有那些通过教育而培养的意见才能长时间被人们接受，而不会为暴力或突发的事故消弭……(2.9.8)。

② [校注]此处十诫(decalogue)并未大写，实际上霍布斯置换了摩西十诫(Decalogue)的内容——当然，不仅仅是内容。

为何物"(《利维坦》1.5,37;《利维坦》2.30,264;参《论公民》,"前言",90)。审慎和貌似审慎的雄辩都是"人类的各种力量(powers)"之一,但是,科学只被那些能理解它的少数人拥有,从而显得是"微小的力量"(《利维坦》1.10,67)。在《利维坦》的"综述与结论"中,霍布斯承认,尽管为了避免草率的决议和不公正的判决,所有商议都必须经过严密可靠的推理,但是"如果缺少强有力的雄辩来获得听众的注意和赞成",理性的作用也会变得微不足道,由此,霍布斯得出结论,"理性和雄辩,(即使不大可能在自然科学上,但是至少在道德问题上)有可能靠得很近"(《利维坦》547,548)。

如果说道德科学[①]可以,或者必须呈现为一种结合了理性和雄辩的形式,那么,这个结合体的本性应该为何?各门科学,尽管是达到理性的"方法"(way),但却是"微小的力量"。几何学是所有科学和"公共艺术"的真正母亲,可它却最不被认可。从另一方面来说,相对于"关于对错的原理",几何学的优势在于,它不会像前者那样处在"永恒的争议之中"。几何学不关乎争论,因为它"与人的野心无涉"(《利维坦》1.2,79)。此外,缺乏科学,或者说对原因的无知,以及对语词所蕴含的深远意义的无知,这些很容易导致具有煽动性的雄辩,因为如此无知的人必然会倚靠他人的意见和建议,甚至因此而开始轻信那些人的谬误和荒唐言语(《利维坦》1.2,78-79)。如果由于缺乏闲暇,而只关注肉欲,这令绝大部分人无力再关注知识——包括关于公正的知识,而科学之为科学恰是独立于纷争之外,那么,就暴动本身的修辞而言,成功回应它的修辞,是否不必在某种方式上类似于科学?

普通民众对于公共事务漠不关心,只注重"自身利益而缺乏任何思考",因此在一切其他的事情上都跟随他人——"那些传教士们,或者说最有势力的人",在霍布斯的《狴希莫司》中,[②]其中一位发言者怀

---

① [校注]moral science,通常翻译为伦理学,此处因强调"科学"含义之故,硬译为道德科学,下同。

② [译注]*Behemoth:The History of the Causes of the Civil Wars of England* 该书暂无中译本,有相关研究文本译作:狴希莫司,但一般未将副标题译出。笔者在此试译为:英格兰内战志。

疑,究竟有没有办法能改变民众的这种漠然。为了回应这个疑问,另一位讨论者问到,其他的科学来源于"正确的原则和显而易见的例证",为什么不可以像传授这些科学那样、传授关于正义和不义的科学?而这不比被"那些教士和民主绅士们教唆去叛乱要容易得多么"?为了探讨进一步的怀疑,比如有关正义和不义的科学是否存在,试图以它教导别人的教师是否安全,那位讨论者补充说,一个作家应该早就精心准备了有力的例证,以说明有关正义和不义的规则(rules)——这些规则"所根源的原则,对于那些能力最拙劣的人们来说,也很清楚明白"。[①] 那么,这些正义与不义的规则完全发自其中的原则究竟是什么呢?对于那些能力最拙劣的人们来说,这一原则又是如何显得清楚明白?

二

一种成功的道德科学,怎样才能结合推理与雄辩?霍布斯的前辈们在建立这种科学时遭遇了失败,由此,霍布斯宣称道德哲学开端于他自己的《论公民》(前言 1,1x),如果我们考虑到这些,那我们就能更好地理解上述问题。苏格拉底及其后继者,特别是亚里士多德意图将道德科学创建为一门科学,这种努力看来是彻底失败了。亚里士多德的《伦理学》中多次谈到,"任何恐惧都可以……说……是更加无知的事情",与他相比,那些老道德哲人们做出同样描述的,是他们自己的激情,而且似乎把"荣誉的属性"(attributes of honor)看作"本性的属性"(attributes of nature)(《利维坦》4.46,522,531)。然而,如果道德哲人们写下作品,是为取悦于人而非启发他们,那么,他们的作品是否发挥了作用,可就不一定了。想必我们已经注意到,霍布斯曾经说过,那些煽动叛乱的讲演者们成功教导出的错误观点,早就受到亚里士多德等人"雄辩的诡辩术"的"潜移默化的影响"。在《论公民》"致读者前言"

---

① 《霍布斯英文著作集》卷六(*English Works* VI),页 212,着重号系原文([译注]指霍布斯原文)所有。

中,霍布斯竟然建议说,道德哲人们的那些观点来自于“他们将正义滥用于自己的判断和焦虑”的企图,而这些观点已经成为“一切争论和流血事件的原因”(《论公民》,页98,强调系原文所有)。实际上,在这一节里,霍布斯也毫无避讳地描述了一个和平的黄金年代,那是首位道德哲人提出“关于正义的科学”被“公开讨论从而引发争议”之前的年代。直至这桩事件之前,臣民还认为他们自身的安全倚仗于最高权力的维持,而不愿意“与野心家或走投无路者为伍,颠覆国家的秩序”。现在很显然,由于部分道德哲人们对正义模棱两可的曲解,所以,“即使普通大众”也宣称要平等地享有“审慎”(Prudence)和“公民知识”,而这本由政府领导和裁决(《论公民》,页96)。

这里,霍布斯将上述重要的后果归因于前辈哲人,而这种后果和意图之间关系的含混,霍布斯也归咎于他们,如果我们考虑这种后果和含混,那么我们或可探明一条霍布斯修辞本质的线索。那些道德哲人们,已成功地破坏了通过自然的或当前居于统治地位的一切权威,随后,他们甚至在人们的意见中建立起了诸如“自然的各种原则”[之类的权威],即“民主的各种原则”,他们从“他们的国家乐于接受的实际情形”中,推演出这些原则(《利维坦》2.21,165;前言 Ⅵ,218)。这样,亚里士多德和其他道德哲人作为演讲者,就获得了极大的成功,如果推进民主原则就是对他们意图的恰当描绘的话,但霍布斯却没有表达出这样的观点,至少不是一直这样以为。倒不如说,霍布斯宣称亚里士多德制造了自然的不平等,[1]或者制造了某些天生有更高才能的人进行统治,这就是亚里士多德整个政治学说的基础,因此,亚里士多德希望进行统治的是“那些更为智慧的一类人(他本人认为自己由于他的哲学就属于这一类人)”,而不是其他那些“身体强壮,而不属于他那类哲学家之列的人……”(《利维坦》1.15,118;《论公民》1.3.13;《法律原理》1.17.1)。比较一下对他们的意图的表述,[我们就会发现],这些哲人的修辞取得的是一个令人生疑的结果;那些愚民们很难领会或者服从

① [译注]奇怪的是,为何霍布斯不将这“自然的不平等”(或译先天的不平等)归咎于柏拉图的创造?

有智慧的人的统治,甚至有智慧的人也并不总是——或者经常,或者几乎有过——能强迫那些“不信任自己才智”的人接受统治。在《论公民》的一节中,霍布斯似乎竟做出这样的暗示:哲学家们“可以平安地生活在君主的统治下”,而不是生活在“磨人的持续关注、怀疑和无休止的争议”中,那恰是他们自己“发明”出的(虚妄的)公民科学导致的后果。[①] 无乱如何,亚里士多德修铸了关于天然不平等的政治科学,但这已经“削弱了他整个政治学说的结构,施人以粉饰和伪装,也因此打断并阻扰了彼此之间的和平”(《法律原理》1.1.1)。由此看来,苏格拉底及其后继者的道德哲学和政治哲学似乎成功地建立了,其手段则是成功的修辞、个体意见甚或毋宁说激情对公众权威的支配、为有野心的人[辩护的]借口,以及普通意见层面上对此论断的大量支持。这一结果可以和智慧的人应该统治这一假设联系起来,因为其时,正是比有野心的人更智慧的人进行统治,而这恰恰使得那些充满野心的人找到了要求统治的理由。至少对这些自大者而言,这一后果不再是一种借口,因为这个后果已经成为一种许可,承认那些在智识上不如他们的人不能再进行统治,或者某人的意见诱使他以为确实如此。最终,一种可怕的(ghostly)主张要求超自然的智慧(wisdom),还有一种信念认为,统治的正当性由正在统治的那种智慧进行判定,最终,当这两者结合时,这一方法就为宗教事务和世俗权威分离,以及后者对前者的臣服做好了准备。无论如何,那些过去的道德哲学家们未能建立的东西,恰是真正的统治智慧,就算那些哲人们自认为他们的智慧远胜那些蠢人[也同样如此]。间接看来,这一道德哲学的实际后果,更应该被描述为“既没有合法权力的根据,也没有充分研究成为够资格的真理判断者的人,压抑正确哲学的问题”。[②]

由于霍布斯的前辈们在哲学和共和国两方面的错误观点,从而导致了上述的处境,对此他们自要担负其责,至少也应部分地负责,霍布

① 看来这似乎是霍布斯解释普罗米修斯寓言(《论公民》2.10.3,注释)的意义所在,特别是与他在论公民“前言”中所提到过的古代寓言相比较而言。

② 《利维坦》4.46,536;《霍布斯英文著作集》卷六,VI,283。

斯对这种处境给出了治疗的措施,为了确定他的措施的特性,也为了确认这一解决措施中修辞的程度,[如果我们]粗略地考虑一下霍布斯对古老的公民哲学主张的准确程度,这会对此大有裨益。[①] 苏格拉底及其追随者主张,应由哲人来统治,即使我们怀疑霍布斯是否对其中缘由作出了公正判断,我们也不可否认,这一主张确实存在。有些人声称恶行令城邦不堪其苦,除非哲学和政治权力并行一致,霍布斯没有承认的是,这些人对这种一致的信心,并不比他对这一一致设想的信心更强。尽管我们可以在政治生活的范围内——也许也只有在政治生活的范围才能做到——证明对这一一致的论证,但是对那些做出这一论证的人来说,这一论证的政治效应依旧存疑;哲学也必须参与实践一种修辞,或者作出如此号召,因为这种修辞能抚平人们因听到这种主张而生起的愤慨(《王制》498d)。

其次,古老的政治学建基于自然的不平等,或者说那些生来智慧的人就应该统治他人,如果这一主张中有部分的真理,那么这一政治理念的教授者就不会期待,有许多实际的政制能确切地反映这种不平等。如果这意味着明显地确认并接受那些更智慧的人来进行统治,那么显然,这些教师也不会期待任何建立在"这种不平等上"的政制。从根本上讲,只有在某些要求统治的冲突力量之间达成了较为广泛的和解情况下,接受智慧的人进行统治这种情形,才有可能发生;举个例子来说,那些有德性或者有智识的人们的主张,在某些时候可能会得到有限的认可,在这种有限认可的基础上,可以调整更多对财富分配及其数额的有效要求。[②] 对于修辞而言,建立一个新的政制,它能够很大程度上反映天生的不平等,这是一项非常重大的任务,而事实上,修辞并不可能完成这一任务,这项任务及其完成的不可能,苏格拉底在《王

① 参 Joseph Cropsey 的《霍布斯和现代性转向》(*Hobbes and Transition to Modernity*),该文对这一准确性问题进行了总的讨论。原载《古代和现代》(*Ancients and Moderns*),Cropsey 编,New York:Basic Books,1964 年,页 225 - 228。

② 亚里士多德,《政治学》1283b10 - 35。另见 H. V. Jaffa,《亚里士多德》,收录于 *History of Political Philosophy*,Joseph Cropsey 与施特劳斯主编,Chicago:Rand McNlly,1963 年,页 113 - 14;[译注]中译本参《政治哲学史》,李天然等译,石家庄:河北人民,1993 年。

制》中已经作出详解,他认为,说服某个城邦中的所有成年居民,让他们放弃自己的孩子,而由新秩序的奠基人将这些孩子抚养长大(541a),这样,就能建立言辞中的城邦,或者通过"高贵的谎言",苏格拉底提议,保障一种为了公共的善的兄弟般的奉献精神,接受城邦的等级结构(414b-415d),如此也可以建立言辞中的城邦。特别就后者而言,苏格拉底暗示的是,那种与自然的不平等一致的秩序,即使有益于城邦和所有的城邦民,也只有借助强有力的修辞,将它加以伪饰之后,这种秩序才可能让城邦民从根本上接受,一如神圣方式带来的直接后果。正如为了保障热爱智慧的人进行统治,修辞必须明显地超越巨大的憎恨或者义愤。

如果我们还能记起,阿得曼图斯同霍布斯一样注意到哲人不愿进行统治,甚至厌恶统治,苏格拉底还曾运用一个影像对此进行描述,那么,我们就能够指出霍布斯偏离前人教诲之处(487c-489b)。苏格拉底将城邦比喻为一艘有主之船,而船上的人既没有敏锐的感知能力也没有相应的导航知识。这艘船的船员,政治家们,如下所述,相互倾轧,以图掌握船舵。他们怀疑是否真的存在一种导航技艺,并且认为,即便这种技艺确实存在,它也不可能结合于有明确价值的事物——比如操纵船舵的技艺,无论通过说服或者武力。真正掌握导航技艺的人,不但不统治反而对此嗤之以鼻,因为他的技艺并未得到承认,而且他并不拥有的那项技艺才是有价值的。这种人进行统治的可能性,将有赖于那两种技艺的结合,或者说服船主,确实存在那么一种导航技艺。霍布斯注意到有些类似的事实,即使平民百姓也认为他们同样具有审慎[的能力],或者说公民知识(civil knowledge),就像那些无需反复斟酌和艰苦学习即可得到的东西一样,他们也因此否认有人比他们本人更为智慧。在《论公民》中,[霍布斯认为,]大多数人(most men)都不情愿承认,其他人会在公民科学方面有比自己更佳的主张,而由于苏格拉底及其追随者滥用正义,最终的后果就是这种不情愿。在《利维坦》中,几乎所有人(almost all)都有着类似的确信,以为自己比平民百姓更加懂审慎,"没有人能够有他们自己[审慎],除了他们自己和少数人而外,这些少数人则是因出名或赞同他们的意见,[才幸免于如此

比较]”，这种确信已成为审慎的平等性的论证，虽然看来滑稽（《利维坦》1.13,94－95）。霍布斯没有否认争夺统治的灾难性后果，也没有否认甚至可能存在某种导航的技艺，但是，他没有尝试去说服那些争夺统治的人，令他们相信那种技艺的存在。

人和人之间存在智识上的不平等，并通过这种不平等而确认一部分人对其他人的统治，这是亚里士多德学说的基石，但是在霍布斯所有的政治教诲中，他都坚持认为，必须否定这一说法。[①] 在这里，我们有必要考虑这一否定本身究竟有多大程度的修辞特征。霍布斯说，必须否定亚里士多德主义者的这种主张，因为它与“理性”和“经验”都相悖。首先，这一主张与“经验”相悖，或者说被审慎排斥，因为，正如我们所知，那些假设自己比他人智慧的人，却很少能成功地利用他们的主张。我们已经发现，霍布斯的前辈们都很熟悉这种经验，无论我们从这个经验中得出什么结论，霍布斯也仍然能够从中给出一种解释：“世间鲜有如此愚人，竟不愿自我支配，反愿受制于人”（《利维坦》1.15,118）。那些被假定为不够智慧的人接受更为智慧的人的统治，而不是他们自己的统治，但这些不够智慧的人并不愿如此，一旦以上述方式理解这种不情愿的体验，那将可以得出推论，人类天然的平等必须得到普遍的承认，成为保障和平和建立政府的必要条件。这种普遍的承认在于，没有人天生比他人卓越，或是天生就当统治他人，与这种承认一致的是一种平等自由的实际快乐，于是这种承认与快乐就可能令人愉悦，即对那些宣称智慧上平等的人，他们也以为自己平等地分享了更卓越的智慧，恰是在此智慧之上，他们假定可以统治国家。当然，亚里士多德主义者的主张同样被“理性”所否定，因为先前已有论证，在自然状况下，即使最强壮的人也有可能被最弱小的人杀死。然而，我们必须注意到，尽管这个证明是用来说明“这种不平等如今是因民法而导致的”，但是，霍布斯的自然平等必须被普遍认可的结论，并非基于这个理性的明证，而是基于从经验中发展而来的主张。因此，自然的平等就会被确认为“自然是否使得所有人平等”，或是“自然是否

---

① 见《法律原理》1.17.1，《论公民》1.3.13，《利维坦》1.15，117－118。

使得人们不平等"。

考虑到大部分人不情愿承认有人比他们更智慧,所以,承认自然的平等就可推演为和平的必要条件,但是无论如何,它也可能遭到反对,反对的理由在于,和平所要求的与"理性"的教诲应该一致。而事实上,在三种对自然状况的解释中,所有的理性教诲都是

> 我们人的身体结构是多么脆弱,如果失去了它,人所有的力量、活力和智慧都会随之而去。而哪怕是一个体质最弱的人,要杀掉比他强壮的人又是多么的容易……(《论公民》1.1.3)。

亚里士多德主义者主张,存在那么一种天然智识或者德性上的不平等,藉此证明有一部分人对其他人的统治,这一观点是否与上述教诲有实际的抵触呢?当霍布斯在《论公民》中概述理性的教诲时,他特别明确地指出,由于"民法"的缘故,显示出的不平等形态是"财富、权势和贵族衔阶[的不平等]",而不是审慎或明智(《论公民》1.1.13)。霍布斯又在《利维坦》中简单地说到"现在的不平等"由民法导致,这可能是因为,在这部著作对自然状态的描述里,他特别否认,作为统治的基础,审慎这一能力竟然存在着天然的不平等。人所以平等,不仅因为他们易受攻击,而死于他人之手①,也因为"智力"上[同样脆弱]。实际上,较之于体力,仅就相关的智力——审慎而言,人们更加平等,因为审慎仅仅是经验,"相等的时间,就可以使所有人在从事同样的事务中所得相同"(《利维坦》1.13,94)。大部分人自负地认为自己比他人更懂审慎,这种虚荣却来源于某种偏好(partiality),这说明审慎只是一种平等的分布,因为所有人都满足于认为,他们所拥有的某些好是最好的标志,标志着一种平等的分配。② 如果审慎果真是种经验,并且所有人都能通过在同一段时期"从事同样的事务",从而得到相同程度的审慎,那么,我们就必须注意到在《利维坦》第八章,霍布斯早已承认,

① [译注]即从人都是可以被杀死这一肉体层面的缺陷看来,所有人都是平等的。

② 参看笛卡尔,《方法谈》,第一部分(开头)有一段与此类似的论述。

无论如何，所有的人都没有将平等施于自身，他也承认，“引起差异的原因……在于激情”，而审慎实际上是一种自然美德，不同的人具有的程度则不同，即使它更受判断和想象影响，而非受不平等状态的影响（《利维坦》1.8,52－57）。[①] 霍布斯对审慎这一主题的分析并未说明审慎的平等，反而恰恰相反。然而，这一分析证实的智慧是，人们宁愿自治也不愿受比自己更智慧的人统治，因为人们激情方面的差异是两类人的差异，渴望或不渴望统治他人的力量，这种差异导致了人们自然智力上的差异。霍布斯明确断言，“一个普通农民处理自己的家务，比一个枢密大臣对旁人家务的处理要更审慎”（《利维坦》1.8.56），尽管这个普通的农民无法将枢密大臣的工作处理妥当；审慎的平等性并不足以证明所有人或任何一个人都能均享统治权力，但对于限制一个枢密大臣干涉一个普通农夫的日常事物来说，还是有足够的说服力。无论如何，我们可以得出结论，在《利维坦》中，为了从“理性”出发，通过论证反对亚里士多德主义者天生不平等的主张，霍布斯给这种论证增加了一些东西，这些新增的部分恰恰可以驳斥亚里士多德主义者的主张，而如果从根本上加以驳斥，那么只有再次诉诸一种审慎，乃至共同意见。这样，审慎均等的理由竟是基于一种审慎，或者说共同的意见，或者因为人们激烈地拒绝承认他人比自己更有智慧。

如果论证出发的那些原则竟“是人们的共同意见”（《霍布斯英文著作集》卷六，426），这在修辞上算罕见的话，那么，我们也就可能说，霍布斯所坚持的人类自然的平等，只是一种修辞化的主张，甚至于说至少在《利维坦》中，霍布斯式的国家自有其修辞基础。在霍布斯的政治科学里，承认自然平等有着根本的作用。我们要懂得，我们必须服从统治的代表和某些自然法，服从君主的代表——他正于衙内履行日常统治之责，我们要懂得这些，就必须具备一定的推理，而这种推理的充分而必要的条件就是上述的根本作用，这些就是能够指明这种根本作用的事实所在。更进一步说，如果霍布斯的国家不仅确认自然平等，而且允许甚至鼓励在“舒适生活所必需的”物品方面严重的不平等，通过

① 也可能存在一种怀疑，即后者所论述的审慎是否与判断和幻想截然不同。

个人生产所得的巨大的不平等,那么,后一种结果至少与霍布斯对共同意见的理解一致:“欲望并不比愚蠢更令人感到耻辱;因为前者可以归咎于运气的不平等;而后果只可以归咎于自然”(《论人》11.8)。

三

“自然状态概念居于霍布斯政治理论的中心地位”。[①] 尽管在作为一个整体的《利维坦》的结构和内容中,我们现在无望在其中考察修辞所处的角色,但是,在这场讨论即将结束时,我们的确试图去搞清楚,在霍布斯对人的自然状态的分析中,特别是当这种分析远离了《法律原理》和《论公民》中对同样主题的处理时,霍布斯对修辞的思考究竟有多深。我们希望能够指出,霍布斯充满各种新颖特性的论述,允许这样一种能够如此理解的解释,并且能够给出一种有价值的指引,理解《利维坦》修辞的特质和更远大的目标。这一分析也可能为上述解释提供另一种可供选择的向度,在本文的这一部分里,我们会发现在这种向度的解释里,霍布斯以理性思考的形式分析替代了他更早的观点,也会发现他对人类本性的乏味而武断的描绘,有种可疑的信任(同上,146)。这后一种对《利维坦》的解读里,霍布斯所关心的,或者说使他“困扰”的,为了骄傲或为了荣誉而充满激情地欲求的东西,已经从他的核心的政治论证中消失了,或者说正在消失。如果霍布斯仍然是关心人类本性的“悲观主义者”,那么现在看来,他的“悲观主义”就仅仅是其个人看法,而在其政治学说中没有这种看法的立足之地。

我们能不能说,霍布斯“[在《利维坦》中,]没有放过任何一次机会,通过他的灵魂学和政治学的六个论证,来削弱荣誉的重要性”(同上)?在六个深思熟虑中,霍布斯至少在其中四个中,推进了对人类的关注:把人类社会从非理性的造物群体中区别出来,后一种造物只是

① McNeilly,《利维坦分析》(*The Anatomy of Leviathan*),页159。[译注]麦克内利这一书名也可译为“关于利维坦的解剖学”,因Anatomy在字面上既有解剖学,又有具体深入地分析这样的意思。故而在这句引文后,作者用了“examine”一词,可看做对“Anatomy”一词的呼应。

纠缠于荣誉(glory)、攀比和声名之中(《利维坦》2.17,130－131)。[①] 在第二十八章的结尾,霍布斯总结了自己的论证,他说他早已"阐明了人的本性(人的骄傲和其他激情都迫使其自身需要顺从某个政府)……",并且解释了《利维坦》这部著作的名称,说它指涉了上帝对约伯之言:"上帝在这儿说明了利维坦的强大力量之后,把他称为骄傲之王"(《利维坦》2.28,246)。虚荣心被认为是引起罪恶,特别是违法叛乱的最重要原因(《利维坦》2.27,228－229),而后表现为两种更重要的激情,即"[虚荣]过久、过盛而产生的癫狂"(《利维坦》1.8,57)。既然疯狂已被霍布斯理解为激情过量的表现,那我们几乎可以推断,"虚荣,即通常说的骄傲和自负"亦是这种人类激情的表现。[②]也许在《利维坦》中,虚荣是霍布斯一个不大显眼的关注点,特别是在关于自然状态的讨论中,较之前文,它几乎从霍布斯的教诲中销声匿迹。然而,我们必须要考虑清楚,在霍布斯关于自然状态的讨论中,虚荣是否被探讨地过多,因此弱化了对霍布斯的论证作为一个整体的重要性。为什么自然状态是一个不依赖于对荣誉的追求而形成的战争状态?霍布斯是否陈述了其中的根本理由?

《利维坦》作为改良之后的论证可以做如下总结:只要自命不凡的暴力可能源于对荣誉的渴求,那么无论何时,一旦人们拥有某些不可兼得之物,就可能产生好斗的暴力;而这两种可能中,任何一个都可能导致胆怯,期望暴力,从而进入战争状态。在这些描述中,霍布斯没有假设什么人类个体的特别本性,或者一般的人类本性,他仅仅设计出任何个体都会考虑的算计:在与"尚未明确特性的"其他人相处时,他们务必要保持怎样的关系。[③] 当一个人感觉到来自他人暴力威胁的恐惧时,有可能会适度地预期到暴力的发生;不仅当他揣测他人在追求一种不可兼得的目标或荣誉时,而且当他因为这些类似的原因,比如

① 尽管在《法律原理》和《论公民》二书中,也有对这一问题接近的对应处理,但是每一版本依旧有其重要的意义,特别是在《利维坦》中——霍布斯的遮掩,可不只是在他早期的著作。另可见下页注释 1 及 4 页后注 1。

② 施特劳斯,《霍布斯的政治哲学》,前揭,页 11－12。

③ McNeilly,《利维坦分析》,前揭,页 165。

对于可预期的暴力产生恐惧,而怀疑其他人对其有发动暴力的端倪时,他都会惧怕来自他人的暴力。通过理性的形式分析,“胆怯”和“预想的暴力”成了一个“假设的”论据,从而取代了《法律原理》和《论公民》中的相应论据。[①] 在后两本著作中,霍布斯已论述过,“因为个体激情的本性”,人被驱策与他人为敌,所以即使暴力不是由不可兼得的事物引起,也会由“对于荣誉”普遍和“持续不断的追求”导致,而这“才是引起纷争的主要原因所在”。

在《论公民》的前言里,霍布斯意图构建一种明显的转变,从早期以人类本性的具体描述为基础的政治科学,转向《利维坦》中的形式化政治科学,一旦我们仔细考虑这一点,上述解释中的错误之处也就开始浮现。有些人指责霍布斯妄测人性本恶(wicked),霍布斯对此回应道,“即使坏(wicked)人少于好(righteous)人,但由于我们无力区分好坏”,那么,绝大部分诚朴(honest)人还是难免提防和防范(《论公民》,页100)。如果说这里就像在《利维坦》中一样,“不是人类天性的动机”在起作用,“……而是由于理性思考的无知”,这么说其实是含糊其辞。霍布斯所谓的“诚朴的(honest)人”并不知道其他人的好坏,但为了避免更多可能的危险,他必须对人性有一个估计。与之相似的是,尽管预想的暴力可能由于对于预想的暴力的恐惧而产生,但是,由于这种情况因胆怯而产生,这就假定了某种对人类本性的理解,或者说在这种人类本性可能的形式范围内,对胆怯这一方面的理解;这种胆怯必须能使我们明白,在惧怕暴力本身之外,更可能引起暴力的,或是人类天性上的原因。我们也可以说,虚荣,或者说自命不凡,作为人类本性中一种可能形式,是胆怯存在的根本所在,即使在《利维坦》中对自然状态的处理也是如此。

在《论公民》中,霍布斯论及争论的原因时,说荣誉是“暴力发生的主要原因”,但他又承认,“最经常发生的”诱因倒是目标的不可兼

---

① 从McNeilly对预期的暴力这个概念的理解上看来,这一论证是否属假设还存疑;“除非有可能带来战争预警”,否则这一论证就不会被人以为合理,只有在这个意义上,这个论证才最终是种假设(同上,页166)。

得。除非我们理解到,荣誉是特殊而又独立于人的动机,否则我们就可能以为,在霍布斯的论证里,上述谈论缺乏条理。当我们认识到,人对荣誉或者攀比的关注,能影响[人对]目标和原因的恰当选择,或者说能使目标显得更加不可兼得,那么,霍布斯的缺乏条理也就消失了。而且,实际上霍布斯在《论公民》中说过,"人的恐惧会把一切都看做好的东西,即使它没有什么特别令人愉悦之处"(《论公民》,2.5.5)。

霍布斯在《利维坦》中提出,"希望的平等"是"能力平等"的结果,并且由此推断,敌意和战争来自于竞争(《利维坦》1.13,95)。因为目标不可兼得,或者因为欲望满足方式的匮乏,仅仅在这些缘故里,霍布斯就能找到暴力的充足理由吗?我们更应该看到,霍布斯"希望的平等"这一新的观念,遵循着他关于"能力平等"这一观念的扩展和修订。正如我们所知,在《利维坦》中,霍布斯第一次论证说,人们的平等不仅在于肉体的缺陷,也在于其智力;在论证智力平等时,他提到,"这是人的本性……他们很难相信,竟有很多人比自己聪明……"。对于霍布斯来说,这就成了人们在智慧上平等的证据,当然,这并不等于说,人们真的在其信念中承认这种平等。有人也许会说,只有在霍布斯扩大对"能力的平等"的描述范围,使它包括了大多数人视自己的自负为智慧的情形,只有在这样的条件下,霍布斯才能从"能力的平等"推导出"希望的平等"。当我们把"平等的能力"限定为肉身如何脆弱的认识时,我们从"能力平等"中推导出的,就不是平等的希望,而是平等的恐惧。[①]那么,在《利维坦》中,一旦"两个人同时渴望一个不可兼得的目标",胆怯就可能发生,尽管如此,我们还是必须回想起霍布斯在《利维坦》中的另一说法,"人的快乐在于与他人攀比,只有凌驾他人之上,才能令他得意"(《利维坦》2.17,130)。真正"不可兼得的目标"产生的可能性,有赖于这样的事实,至少有人以这种方式行事,或者所有人都以为,有些人会这么做。"对舒适生活所必需的事物的欲望",其实是一种促使人们倾向于和平的激情,至少在人们希望通过自己的勤奋获得所需的东西,而他们的希望和这种欲望又一致的时候,我们可以如此

① "在这种状态里,人人都觉自卑;几无平等之感。"见孟德斯鸠,《论法的精神》I.1.2。

认为;这一事实最终暗示的是,对于论证自然状态即战争状态而言,自负,或者对凌驾于他人的关注,依然是本质要素(《利维坦》1.13,98)。

假如像我们所论证的那样,自负,或者说对荣誉的关注,仍然是霍布斯论述自然状态中人类不断争斗的本质所在,那么,无论如何,我们都得承认,自负在霍布斯论证中的角色不那么明晰了。更准确地说,若将荣誉作为暴力的个别和特殊的原因,更应该在人们为"利益"而争后这么说,而不是在竞争之前。在霍布斯的论证中,这可不是唯一的这种改变。在其早期陈述,特别是《论公民》中,霍布斯也已把"斗智"确认为暴力的一种原因;如果荣誉是引起"伤害他人的欲望"的主要原因,"对同一件事物的欲求"是其最经常发生的诱因,那么,关于宗教"教义或政治审慎"纷乱观点,就会引起"最激烈,或是最巨大的争斗……"(《论公民》1.1.5)。在《利维坦》中,人对自身才智的自负,被作为人智力平等的"证据",然而对于追求荣耀竞争的人而言,他们意见上的差异不过是些"鸡毛蒜皮的琐事"(《利维坦》1.13,96)。我们可能会怀疑,这种改变是否表明,霍布斯不再认为关于"宗教教义"和"公民的审慎"的不同意见,是引起争论或国内斗争的重要原因;《利维坦》中,更多的篇幅注意的是,由于宗教教义的错误而引起的国家问题。因此,我们有理由认为,霍布斯是否改变了对这些不同意见的处理,是否认为应该先于考虑追求荣誉而考虑这些意见,这对于解决创造国家的实际问题也有贡献。我们相信,在《利维坦》和其他的修订版本里,在他关于国家本质的教诲里,霍布斯对自然状态论述的这些改变有着大体上的一致性,而且这些变化也证明了我们的推想。

两个或更多的人由于追求同一个目标,而无法分享快乐,如果这一追求优先于《利维坦》中所说的荣誉追求,那么,我们就应该在下述背景里理解这种改变:那些在公民社会中追求这些目标的人,他们满足其目标的可能性和方式,霍布斯对此如何理解?在《论公民》中霍布斯论证,可以在其他人的社会里取得"利益",尽管通过统治权可以成功地获得更多利益(《论公民》1.1.2)。正如我们所知,对舒适生活所需物品的渴望,与希望通过个人劳作获得它们是一致的,前者还是一种令人们倾向于和平的激情(《利维坦》1.13,98)。社会根本不会促"使人

自我荣耀”,另一方面,根据《论公民》中所说,伟大的或者持久的社会不可能以这种对荣耀的追求为基础(《论公民》1.1.2)。在那些国家形式中,给那种追求留有余地的国家,比不留余地的国家低劣(《论公民》2.10.9)。进一步说,由于“不可能在人们的思想中根除对荣誉的野心和渴望”,所以,那些自视比他人智慧的人,通过危害国家以显示这种智慧,要使他们不能如此危害,惟有“坚决运用奖惩的措施……”,把他们的野心导为“服从的野心”(《论公民》2.13.12)。在《利维坦》中,霍布斯尽管说到利用奖励的方法,但是他所理解的这些奖励目标,已经有所扩展,而不只是钳制这些野心:

> 他如果能做到以下各项便也就达成了这一目的:那便是尽量少费国币而使有功于国的人得到最好的报酬,从而使其他人因此而受到鼓励、一方面尽忠效力于国,同时又研究技艺,以便更好地为国效劳。(《利维坦》2.30,270)①

如果恰当的利用奖赏,能够鼓励某些抱负,它甚于单纯的“服从野心”,那么,这能不能将人们对相互攀比或者显赫的关注,转换到为了舒适生活的良好合作上去呢?我们早已注意到,霍布斯曾经留意,人类独有的追求在于凌驾他人之物(eminence),因为人的快乐正是与他人攀比。我们现在可能觉察到,这种思想在《利维坦》中显示了它最根本的形式。在《法律原理》中,霍布斯早就说过,蜜蜂追求共同的唯一利益,而人追求的各种利益却截然相反,并因此引发竞争;在《利维坦》中,这些蜜蜂的个体利益天生近似,并因此实现了共同利益,而人类却以是否凌驾他物来判断一个事物的好坏——比较不是结果,而是原因,导致人们追求那些相左或者凌驾他人的利益(《法律原理》1.19.5;

---

① 可与霍布斯对防止闲散的态度和表现相比较,参《利维坦》2.30,267;《论公民》2.13.14。

《论公民》2.5.5;《利维坦》2.17,130)。[①]

我们已经知道,在《论公民》中,藉由关于国内审慎和宗教教义的不同意见,霍布斯表达了一种自负,而在《利维坦》中,这种矜于自身智慧的自负,则成为论证的一部分,以证明审慎的平等;我们已暗示过,这一论证颇有可疑之处,这不仅表现在论证的表面,而且,当我们将它与霍布斯在《利维坦》的前面章节里关于审慎的说法对比时,它也显得可疑。霍布斯的目的仍然在于说服他的读者,劝诫他们不该“遭受[你们的]鲜血成河的痛苦,而那些野心家却涉河攫权”(《论公民》,“致读者前言”,103),就他的说服目的而言,这个新论证带有的修辞色彩值得注意,而且,在他的教诲里,这种色彩也由其他的变化得到增强。[②] 虽然,那些自负智慧过人的家伙,并不满足于参与国家的管理,但是,若是必须认可他人比自己更有智慧,这倒也不会令他们对自己智慧的自负受到损害。希望的平等逐渐变为自然状态下纷争的中心,权利的平等则成为霍布斯对自然诸法的处理根基。公平(equity)是对人与人之间天然平等的认可,此外,公平还有一个渐趋重要的角色,指导君主代理人在其衙内执行公务,而对国家的法律解释而言,公平还是一个极重要的新角色。[③]

在《利维坦》中,霍布斯曾经考察,“人们的特质在于,在和平与共同体中关注他们的共同生活”,这种特质的重要性值得注意,它恰与忽

---

① 《论公民》中的此类描述处于《法律原理》和《利维坦》二者之间:蜜蜂的自然欲望“是舒适,所以它们渴求集体利益,恰是在集体的利益里,他们无法从中区分出自己的蝇头小利”,而人“几乎不尊重在享乐方面无所出众(eminence)”之物,“他们之重视出众远甚于对事物的拥有”。

② 消除意见的差异,或者把差异还原为它们的激情根基,这和Harvey C. Mansfield,Jr,的目的一致,Mansfield认为霍布斯的贡献在于,他避免将政治或者统治建立在同样的政治观念之上。Harvey C. Mansfield,Jr,《霍布斯和间接政府的科学》(*Hobbes and the Science of Indirect Government*),《美国政治学评论》(*American Political Science Review*),Vol. 65(1971),页99-100。

③ 在《利维坦》中,如果和平的诉求可得的话,那么紧随这一诉求,就是这样一条规则——一个人的自我满足“在于,只要拥有反对他人的自由,但因此之故,他也得允许他人反对自己”(《利维坦》1.14,100)。在《论公民》中,同样的规则出现于自然法的第九条,并且作为禁止傲慢的后续部分(《论公民》1.3.14)。

略自然原因的宗教信仰基础一致，尽管如此，在《利维坦》随后部分里，霍布斯处理自然状态时，关于引致纷争的那些原因，他却根本不再提及关于宗教教义的种种意见分歧（《利维坦》1.2,78－81）。如果这些分歧还有什么意义的话，那么，我们只能假设，霍布斯将它们囊括于使人们因追求荣誉而互相侵害的“琐事”之中（《利维坦》1.13,96）。或许，我们可以把人们的意见分歧理解为高于“琐事”的争论，不过这种理解没有那么显而易见。在《法律原理》中，霍布斯早已假设，“最好创立他们能够维持的宗教”，这是君主们的一项职责，因为“永恒的善好过暂时的善”（《法律原理》2.9.2），尽管在《论公民》中他对此却不大确信（《论公民》2.13.5）。谁应该统治，这一问题为教义冲突的对立宗派所忽视。[①] 关于宗教教义的种种意见分歧，可能会成为一种高于“琐事”的争论，但是，如果得到救赎的根本要求在于，同意耶稣即是基督这一“内在信仰”并且服从君主，那么这一信仰就与君主施于臣民的外在行为——甚至是要求崇拜——一致，而这些都是《利维坦》中的教诲。[②]

在《法律原理》中，霍布斯早已谴责道德和公民哲学（civil philosophy）缺乏进步，一个明显的事实就是，那些谈论这些道德和公民哲学的著作家，不但从未解决这一主题，反而令争端恶化，而每个人都还继续认为，“关于这一主题，他与别人所知无异，于是以为自己无需学习研究”，因为“天生的智力”已使他们对此有所知晓。霍布斯将这种进步的缺乏与人类的各自利益相较，后者来自于这些人的努力：他们比较“大小、数量、时间和运动，以及这些在彼此间是何种比例”；霍布斯将其中差异归因于这样的事实——后一种人“明显从那些粗鄙的原理”出发，而公民哲学家们，却把“庸俗地得到普遍接受的”观点当做了自己的原理（《法律原理》1.13.3）。在《利维坦》中，霍布斯将提到的那些利益称为科学进步，但是现在却把它们列举为战争状态下必然缺乏

① 参《霍布斯英文著作集》卷六（*English Works* VI），页243，页275。

② 关于霍布斯的君主权威，可参 Orwin，《论君主的权威》（*On Sovereign Authorization*），页35－58。

的东西,而战争状态正由他们的天性导致(《利维坦》1.13,96-97)。[①] 尽管如此,或者说正是因为这样,霍布斯才一再否认,"政治学的研究(跟几何学的研究一样)无需什么方法"这一普遍观点,他甚而推想"政治学比几何学更难研究"(《利维坦》2.30.271),他没做什么努力试图说服人们应该同意这一研究的必要性和困难性,或者他们至少应该接受某些专精于此者的统治。如果霍布斯想纠正人们对自身才智的"虚妄自负",那么,他的纠正方式也往往趋向于承认自然的平等,倾向于接受政治、社会皆基于权利的平等,而不是通过承认政治研究"更加困难"。在古典政治学中,智慧——或者献身于智慧追求的人——应该统治,这会遭遇流俗的愤慨之情,于是修辞就成为二者之间的一种缓和。基于霍布斯对人"虚妄自负"的理解,我们可以说,这种愤慨的反应,恰恰同时承认了智慧理应统治,大多数人对此的否认,恰恰说明有人比他们有更高的智慧。对于古老的古典政治学而言,所谓流俗的观点认识到,或者表现为认识到智慧的主张,这其实暗示了一个基础,在此基础上,多数人、富人和智慧的人方能和谐相处。在原则上,政治的任务很大程度上服从于智慧的精神要素(spirited element)——愤怒正是基于这样的精神元素;政治正义就是这些服从的结果。[②] 另一方面,对于霍布斯来说,他必须要否认,智慧的不平等可作为统治的基础。霍布斯更愿意从人们坚决(passionate)拒绝他人比自己智慧出发,推导出他们权利平等的信念。正如"从激情(passion)中获得意见"是修辞的一种形式,针对人矜负于自己的审慎,霍布斯自有回应,但我们应把他的回应看成一种新颖而有效的修辞(《法律原理》1.13.7,2.8.14)。

---

① 在《法律原理》中,霍布斯仅仅谈到缺乏"生活中的装饰品和奢侈物,通常只是在和平社会中,才会创造生产这些玩意"(1.14.12),而在《论公民》中则是缺乏"生活中的愉悦和美好"(1.1.13)。只有在利维坦中才出现了这些著名的详细列举。

② 参柏拉图,《王制》441-442。假设对智慧的追求本身就是一种追求荣耀或者权力的形式,譬如霍布斯,那么就理应排除这些服从物。如果这些精神要素被文明化,那么只要可能,它就必然会服从于欲望。

霍布斯的“非亚里士多德”政治修辞学[①]

索雷尔(Tom Sorell) 著
吴明波 译

霍布斯认可并教授一种修辞学,但同时制造了另一种[修辞学]。在英国内战前,作为德芬郡(Devonshire)王室的教师,他似乎已传授了正统的亚里士多德修辞学。霍布斯在那里给年轻的学生(他后来成为德芬郡的伯爵)口授修辞学,其中包含了亚里士多德关于说服艺术论文的拉丁版摘要。这个摘要的英文版匿名发表于1637年。很明显,霍布斯使亚里士多德《修辞学》的第一部英文版本的翻译成为可能,而且他还用自己的修辞(tropes)和隐喻(metaphor)论作了增补。这部名为《修辞学摘要》的书,不如1681年摩尔斯沃斯(molesworth)出版的《完整的修辞学艺术》中所收集的那个版本知名。[②]

这个摘要是对亚里士多德学说的一种贡献吗?摩尔斯沃斯版本

---

① 此文提交于纪念霍布斯诞辰四百年会议,牛津,1988年9月,后发表于《哲学和修辞》(*Philosophy and Rhetoric*),Vol. 23, No. 2, 1990。Pennsylvania State University Press, University Park and London。

② Molesworth版的《霍布斯英文著作集》第六卷。文中这个版本后面的参考书以E开头,下面有卷数和页码。([译注]本文引文页码都来自英文著作集)要了解《摘要》(*Biefe*),可以看John T. Harwood编的《霍布斯和伯纳德·拉米的修辞学》(*The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale, Ill: Southern Illinois Press, 1986),页1-131。

中带有一篇匿名序言,序言宣称,通过翻译亚里士多德论文的摘要,“霍布斯先生选择介绍……亚里士多德的修辞学,这是迄今为止在这学科中所能见到的最完整作品”(E vi,422)。没人知道这是否真是霍布斯的观点,虽则摘要提供了大量的原始资料,但它采取高度简洁的形式,并且背离了亚里士多德关于物质观点的模式①,使作者更易被错认为拉米斯的门生,②并因此被视为一篇非亚里士多德式的论文。③

幸运的是,这里有一些独立的证据表明,霍布斯认真考虑过他删除的作品:根据奥布雷(Aubrey)的记载,霍布斯曾说过,虽然亚里士多德是有史以来最糟糕的政治学和伦理学教师,“但他的修辞学和关于动物的论文都是罕见的”。④《法律原理》和《利维坦》的内容和结构似乎反映了这个观点。这些书类似于亚里士多德的《修辞学》(Ⅱ.2-11),每本都包含霍布斯对激情的分类(EL pt. i,chs. 7-10;L ch. 6)。另外,《修辞学》中列出的政治演说的权威论题(Ⅰ.4),特别是关于战争与和平、外部防务、进出口以及立法等等,事实上,这些论题只是《利维坦》第二部分的内容以及其他两部政治学论文相关章节的一个目录。《利维坦》中论品行的章节,似乎得益于它所包含的亚里士多德观点,即认为政治演说应该利用关于品格(ethos)的知识。这跟《论人》(*De Homine*)里谈论善的相关章节相同。即使在风格上,霍布斯和亚里士多德的观点也惊人地相似。在《利维坦》中,霍布斯喜欢简朴、直

---

① 可以看 Harwood 的介绍,loc. cit.,页 13-23,以及 James P. Zappen,《霍布斯〈利维坦〉中的亚里士多德式和拉米斯式的修辞学:情感对抗品格》(*Aristotelian and Ramist Rhetoric in Thomas Hobbes's Leviathan:Pathos versus Ethos*),([编者注]原文作者最后遗漏了两个单词:*and Logos*,所以 Zappen 文章名的准确汉译当是:《情感对抗品格和理性——霍布斯〈利维坦〉中的亚里士多德式修辞学和拉米斯式修辞学》,详见本期赵雪纲译文),《修辞学》(*Rhetorica*)(1983),页 65-91,尤其是页 78 以下。

② [译注]Peter Ramus,十六世纪法国哲学家,反对亚里士多德学派哲学,他认为修辞学应该专注于表达语言风格和口头表达。

③ Walter Ong 的《霍布斯和塔隆的拉米斯修辞学在英国的影响》(*Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric in English*,*Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 1,1959-53),页 260-29。

④ John Aubrey,《生活剪影》(*Brief Lives*),Richard Barber 编辑,London:Folio Society,1957。

接和演绎的文风,把隐喻当做语词的滥用。亚里士多德对隐喻没有如此大的敌意,但他在《修辞学》的第三卷说:"我们应当依据事实进行论战,除了证明事实本身如此而外,其余的活动都是多余的"(Ⅲ.ⅰ,1404a4 -6)。[①]

虽然霍布斯应该赞同亚里士多德作品中的许多内容,但是他同时非常鲜明地提出了自己的观点。霍布斯是政治说服艺术中的改革者,关于这门技艺的方法和内容的主张,他与亚里士多德之间冲突更比一致常见。在指出霍布斯对亚里士多德更为严重的背离后,我可以认为,在这些事情上,它们应该使得霍布斯的政治学既新颖又科学。霍布斯相信他的政治学部分是新的,因为他使用的证明既是说明又是令人信服的推理。他相信他的政治学部分是科学,因为它使得美德的天性(nature of virtue)和政治责任的基础(basic of political obligation)无可争议。我认为这些假定了霍布斯政治学的力量——他的政治学来自对修辞学问题新颖的解决方案。

一

只有结合亚里士多德关于修辞学主旨的两篇论文,才能理解霍布斯对亚里士多德《修辞学》的离弃。其中一篇认为修辞学是辩证法的对应物(Ⅰ.i,1345a1);另一篇认为修辞学是伦理学和政治学研究的分支(Ⅰ.ii,1356a25 -28)。虽然有种解释认为,霍布斯可能接受了后一篇论文的看法,但霍布斯接受的看法并非来自亚里士多德,霍布斯的看法很可能表明,他不同意他的摘要模仿了亚里士多德原著卷一的材料,即修辞学与伦理学和政治学的关系。我应该回到修辞学、伦理学和政治学的联系当中。不过,我将从修辞学和辩证法的关系开始。

根据亚里士多德的学说,修辞学或令人致信的艺术(art of winning

① [译注]在此借鉴罗念生先生的翻译,详见《罗念生全集》(第一卷),上海:上海人民,2004年,页304,本文引用亚里士多德《修辞学》的段落都参考了罗先生的译本,在此致谢。

belief)是辩证法,或者说求真艺术的对应物,因为像辩证法一样,修辞学的主旨是探讨辩论的形式。然而,它不是辩证法的分支,原因有二:(a)修辞学使用的推理方法是恩梯墨玛[①]和例证法,而这不同于演绎法和归纳法;(b)修辞学适合被看做是偶然和实践的而非必需和科学的。在他的政治理论中,霍布斯不仅试图展示,某种像辩证法一样的东西,它能够带来关于偶然的和实践的知识,他还想展示,政治修辞学并非局限于恩梯墨玛和例证法。在霍布斯的摘要中,"逻辑"这个术语相当于亚里士多德的术语"辩证法",逻辑能够使用偶然和实践的知识,霍布斯描绘他的政治学说时,提供了大量对此有所暗示的事实。霍布斯有众多说法,其中之一是,他认为他的学说是一门科学,这是门科学的意思是说,一些三段论根据特殊的规则,构成这门科学——有些来自清晰的定义,而有些来自有效的调查方法发现的事实。霍布斯称他的政治学为科学,这意味着,它至少有较强的推理特征,能在清楚的定义下从正确的起点出发。但它不是纯粹的理论科学。它打算影响实践的考虑并提升外部行为。他对全部三篇论文的评论很清楚表明了这点。在题献给《法律原理》的书信中,霍布斯谈到,如果普通公民坚持书中陈述的观点,也即,如果这些观点确实能支配人们的行为,那么"国家至上的利益"(incomparable benefit to commonwealth)就会存在。[②] 在《论公民》的读者序言中,他希望那些"完全理解这些学说"的读者,会"选择耐心忍受政府统治下的不便,而非自以为是地骚扰公众的安宁(E Ⅱ,xx)"。他希望他的书能影响人们的实践判断(作出该做什么的判断)。在《利维坦》的综述和结论中,霍布斯很清楚,如果能够以纯粹的形式(pure form)传授书的内容,可能带来这样的影响:"大多数人知道他们的责任后,就不至于那样被少数别有用心的人用作扩

---

① [译按]Enthymema,特指与逻辑三段论相对的修辞推论,其结论不一定可靠,这里为音译,指可能性较大的推理论证,见《罗念生全集》第一卷。

② Tonnies编,London: Marshall and Simpkin,1899,p. xvi。文本中的参考书以EL开头,后面跟着部分、章、节以及Tonnies的页码。

张野心的工具,危害国家了"(E Ⅲ,713)。[①] 也即,大多数人都会被劝阻而不会参加那些意图颠覆国家的阴谋。

霍布斯想通过制作系统的实践规则(如自然法,即他科学的核心)使他的科学变成现实。他对人性的某些论断,表明了基本的自然法内容,这些出自他在其他地方的推论。这个论断,一方面揭示了人们倾向于争夺——最终则是暴力争夺——那些稀缺物品,另一方面,如果人们喜欢任何物品,则需要订立协议来避免暴力竞争。暴力竞争/战争,以及如何避免竞争/战争,[人们]引入自然法就是要解决这个问题。在霍布斯接下来的论证中,[人们]遵守这些法律等同于服从当地为保持和平所需的王权。通过鼓吹稳定,[人们]设计自然法的学说,是为了影响政治实践,但是作为科学,它依赖于演绎或论证,而在霍布斯看来,不能指望以此鼓动人们。论证都过于冗长,而且似乎严重依赖听众的关注(*EL*,pt. 2,ch. 8. xiv. p. 177;*Briefe*. Ⅰ,i)。他们经常得出人们不能找到证据的结论。特别是在道德和政治事务上,常识严重偏向于个人短期的利益,论证一定会遇到反抗,所以不能指望用论证说服人们。实际上最好利用信仰、好听或好看的东西、倾向人们的偏见,以这些来鼓动人们。在此意义上这包含了使用推理,它意味着使用一种非科学的推理手段——除非能够发现一种科学的方法,也即霍布斯在《摘要》中称作"带修辞色彩的"三段论。

霍布斯相信他的写作包含了科学的论证,他如何克服陈述(presentation)这一科学形式的缺陷呢?[②] 他用了某些策略来补充他论证的长度和复杂性,而这些策略也不是用来减弱或消除成见,他求助于其他措施。霍布斯用来抵消长度和复杂性的一项策略,就是用信仰来确

---

① [译注]本文中引用《利维坦》的段落都参考了《利维坦》中译本,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1985 年。

② 我仅仅在我的《霍布斯》(*Hobbes*)中简要提过这个问题(London:Routledge & Kegan Paul,1986,页 133 – 37),我在后面补充中的《霍布斯用于说服的国民科学》(*Hobbes' s Persuasive Civil Science*)会给出(考虑不同的问题)理由,紧跟其后的是 Jonathan Ree 编的《修辞学和哲学》(*Rhetoric and Philosophy*,*Hutchinson*),以及《霍布斯政治学中的科学》(*The Science in Hobbes' s Politics*),这篇文章收在 A. Ryan 和 G. A. J. Rogers 编的《透视霍布斯》(*Perspectives on Hobbes*,Oxford:University Press,1988)。

认总的规则。最重要的例子就是圣经的金箴(golden rule)。这里援引了自然法的词源,比如在《利维坦》第十五章,霍布斯写道:

> 由于人们大部分都忙于糊口,其余的人则因过于疏忽,而无法理解以上关于自然法的精妙推演。然而,为了使所有的人都无法找到借口,这些法则被精简为一条简易的总则,甚至最平庸的人也能理解,这就是:己所不欲,勿施于人。(E Ⅲ,144-5)

金箴也用于总述其他政治学论文。确实这不仅仅是总结,而且支持霍布斯读者的天主教徒信念,即确认自然法学说。这是个特别重要的例子,作为一种策略,它节省了人们进行详细论证的工作,因为金箴总结了自然法,就像我对霍布斯的解释,对自然法的推论组成了霍布斯国民科学最主要的部分——如果不是全部的话。

我想使人们注意,霍布斯的第二个策略在他的论证(自然状况下不可避免的战争)中扮演了一个角色。霍布斯对论证的大部分陈述既不冗长也不复杂,但它们确实呈现了一个可靠性的问题,因为它们所描述的人类图景并不讨人喜欢,而且在根深蒂固的妄念(well-entrenched wishful thinking)中有分歧。换而言之,这个论证,即自然状态下不可避免的战争,在道德和政治学上则是个典型的缺陷。这导致了人们倾向于反对这个结论。在《论公民》和《利维坦》中,霍布斯就专门诉诸经验的策略来克服这种反对:

> 人性竟然会使人们如此互相离异、易于互相侵犯摧毁,这在一个没有好好考虑这些事物的人看来是很奇怪的。因此,他也许不会相信根据激情作出的这种推论,而希望用经验加以证实。那么,我们不妨让这种人考虑一下自己的情形。当他外出旅行时,他带好武器并设法结伴而行;就寝时,闩上门;即使自己在房里,也要锁上箱子;他做这一切时,他自己分明知道有法律和武装的官员来惩办使他遭受伤害的一切行为。试问当他带上武器外出时,对自己的国人是什么看法?把箱子锁起时对自己的子女和仆

人是什么看法？他在这些地方攻击人类的程度不正和我用文字攻击的程度相同吗？(《利维坦》13 章；E，Ⅲ，113－114)

霍布斯一直提醒他的读者关注他们行为的事实，这些行为表明他们已经相信霍布斯"来自激情的推论"的结论。有些读者重视这些提醒，并且关注他们抵触时是否感觉得到激情，这也是霍布斯在他关于自然状态的论证中识别的那些读者，这些读者理解"认识你自己"的法则，在《利维坦》的引言中，霍布斯给出这一法则，作为检验他的学说是否正确的方法。[①] 他诉诸经验的方法很特别，因为它诉诸激情自省的经验。

简要地说，要确保总的规则，并求助于内部经验可能增加另外两个策略，这是霍布斯用来抵消长度、复杂性以及怀疑的策略。其中一个是定义；另一个是解释经文。定义不仅允许一个简单的语词来表达复杂的东西，从而扮演缩写工具的角色，对进行论证的人而言，它还使术语保持稳定的意义，而且在论证者和听众之间也有稳定的意义。只要意义稳定，推论可靠，那么，论证者会使听众增加信心，并且论证完成的时候，论证者也会达成自身的信念。霍布斯认为，意义不稳定的问题在道德争论和论证中尤为剧烈。就像他在《利维坦》第四章中所说：

> 一个人在论证时便必须注意语词；它在我们关于事物本质所构想的意义以外，还会具有说话人的本质、倾向与兴趣所赋予的意义：比如德与恶这些名词就是这样。因为一个人所谓的惧怕，另一个人会称之为**智慧**；一个人称之为**公正**，另一人称之为**残酷**，一个人称之为**大方**，另一人会称之为**靡费**……因此这类名词从来

① 经常有人宣称这两者间有张力，一方面是霍布斯"认识你自己"的口号，默许诉诸《利维坦》读者的激情和个人经验，另一方面则是政治学说中科学的主张。可以看 Marshall Missner 的例子，《霍布斯〈利维坦〉的方法》(*Hobbes' s Method in Leviathan*)，*Journal of the History of Idea*38(1977)：607－21。相似的论述可以看 Victoria Kahn 的《文艺复兴时期的修辞学，审慎和怀疑论》(*Rhetoric*, *Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press，1985)，页 178－9。实际上，其中没有张力。首先，理性，因此是科学，预示而非排除了经验；第二，诉诸个人的经验和激情不是作为知识的媒介，而是作为知识的目标，这点与霍布斯关于科学的看法完全一致。

就不能用为任何推理的真实基础。(EⅢ,28-29)

这就在道德词汇中描述了一种意义的不稳定性,而这正是霍布斯通过他自然法的学说,宣布首先要消除的东西。这些学说不仅包含了关于所需道德术语的定义——比如公平,即界定为不要违反契约,还包括一个推理而来的无可争议的理由,即,它有益于和平或自我保护,这个理由使道德行为的模式成为好的模式。道德词汇始于用确定的意义来定义所有观点中都是好的东西,这就是和平。

当他试图表明,推理的结论和《圣经》规定的独立而权威的引导并不冲突时,霍布斯使用的特别策略就是解释经文。霍布斯并没有停留在他的实践结论上,即仅需要按照《圣经》的教导,以保持和平和遵守法律,霍布斯还表明,即便有些人的政治选择完全基于圣经的规则,他们也能公正地遵守国王或国会的命令,这不会影响到他们获得救赎的机会。在《法律原理》(pt. Ⅰ, ch, xviii)中的一个章节和《论公民》(ch. 11)相关的章节里,霍布斯用《圣经》来确证自然法的学说。在《论公民》结尾系列的章节和《利维坦》后面的章节里,也都使用了《圣经》,使它与霍布斯宗教的总体学说一致。

我在之前已详述,在关于道德和政治的论证中,霍布斯[如何]采取抵消长度、复杂性和不合情理的策略。如何榨干冗长论证的水分呢?在一些著名的段落中,他似乎把隐喻和其他类似的策略当做言辞的错乱而加以拒绝。霍布斯似乎想剥夺自己的资源来避免榨干水分。这些段落和霍布斯作为政治学作家的实践之间的张力,常被评论家们加以利用,因为《利维坦》尤其充满了隐喻。只有在霍布斯不断地敌视隐喻和类似的策略时,这种张力才是真实的,但他并非如此。在《利维坦》第四章,他说把隐喻作为论证基础,其危险远少于未定义的道德词汇,因为隐喻仅传播了它自身的误解(EⅢ 29)。另一方面,在《利维坦》第八章,他从隐喻明显的骗局推出结论,即隐喻完全排除了论证和对真理的严格追求(EⅢ 59)。我们并不清楚,霍布斯是否认为没人会受到隐喻的欺骗,或者他是否认为他们会受到危险的误导。然而在第八章的一个段落,很明显,他倾向于认为隐喻危险地误导了人,同时

他强调,在论证、讨论和对真理严格的追求之中,能够包含恰当的表象(apt similitude),这也颇为合理:为了理解而合理地描述。因为表象只是通过“作为”和“像”作为隐喻的前奏,霍布斯对于它们的容忍,似乎重新开启了一个问题,即他对离弃严格而平实的科学写作,持有怎样的态度。

我们通过使用霍布斯自己的隐喻,来阅读他的著作,仍然可能调和他偶尔对隐喻的敌对评论。霍布斯不常用隐喻克服科学陈述的干瘪,作为论证的一部分,他告诉读者们,隐喻提供的活泼解释,以牺牲清楚含义为代价。像香烟广告中的健康警告一样,霍布斯关于隐喻的总体评论,警告读者:什么东西可能吸引或迷住他。因此,[他在]《利维坦》这样的书里,适当地清除了隐喻。这些隐喻很清晰地显示给读者,警告他们隐喻会如何妨害论证。

信仰、确定的规则、诉诸反省的经验、定义、对经文的解释、拒绝隐喻,这些策略足以区分霍布斯和亚里士多德的政治修辞学吗?我认为答案是,可以。一开始,我宣称霍布斯运用这些策略,是他离弃亚里士多德辩证法和修辞学关系的一部分。亚氏坚持辩证法和修辞学至多平行,修辞学不是辩证法的分支,因为辩证法不适用于那些偶然和实际的事情。围绕着实践规则的推论(他称之为自然法),霍布斯通过组织他的政治理论,使他的科学成为实践,但是他又使科学与枯燥、复杂、长串的推论联系起来,使政治学与不断争执的问题联系起来,进而发现了使他的科学能被有效接受的问题。我所描述的策略有助于使他的科学引人注意,但同时,难道它们不也使霍布斯的论证离开了“论证”(demonstration)或“推论”(deduction)吗?就像通常以为的那样,适合道德和政治学的论证,与适合几何学和机械力学的论证(或科学)之间的区别,岂不重新得到了恢复?同时,只留下亚里士多德的辩证法与修辞学之间区别的一个摹本?

很明显,霍布斯政治论文的推论,不会很符合伽利略或欧几里德的学说,即便《法律原理》也是这样,即使该书中隐喻或寓意的内容已尽量缩到最小。但这并没有表明,亚里士多德辩证法与修辞学的区分恰当地表达出这种不同,即公民责任的论证和几何学及机械力学论证

之间的不同。与此相反,要说霍布斯对道德和政治推理的分类,带有亚里士多德意义上的修辞色彩,至少有两个原因可以说明这并不恰当。首先,霍布斯在政治和道德上的论证并不诉诸共识,他离此很远,甚至怀疑这种共识是否稳定可靠。霍布斯认为政治和道德的共识不可靠,因为它对每个人波动的情绪、煽动性的演讲等等非常敏感。另外,即使共识能保持一定时期的稳定,它也难免出错。就霍布斯的政治科学而言,从根本上讲,它没有这种关于结论或定义的知识。总之,霍布斯使他的论证可行的策略,在于独立于政治共识乃至常常违背政治共识。即使在解释经文时,他的政治学仅仅表面迎合了政治共识,因为政治学并非来自经文,而只是看起来常从其中进行选择而已。[我所以]否认霍布斯的道德和政治论证带有亚里士多德意义上的修辞色彩。第二个原因在于,这些论证没有利用恩梯墨玛或例证法。当它假定具有恩梯墨玛的特征时,它又通过删略变得简短,留下了很多空白。霍布斯对长度的矫正不是删减,而是概要或定义的缩略。比如,在自然法的推论里,除了增加一个策略,使诸法简略,霍布斯倒是什么也没遗漏。这策略并不试图替代论证,而仅仅是一种联结细节的方式。就像例子中,或者来自类似事实的论据,霍布斯看起来抵制后者,因为它属于一种关于"成败"(hit and miss)的审慎政治,一种关于道德和公民义务的前科学方式。在《利维坦》第二十章,收尾的几句话常常为人引用,它们令这种观点更为清晰:

> 但……遭受苦难的人的实践所提出的理由,没有用严格的理智衡量国家性质和成因……都是不正确的……创立及维持国家的技艺正像算术和几何一样在于某些法则,而不像打网球一样只在于实践……(E Ⅲ 195 - 6)

二

我在开头曾说过,霍布斯离弃亚里士多德修辞学,这在与修辞主旨相关的两个论题中才能得到理解。第一个论题直到现在才引起注

意，它关注修辞学与辩证法的关系。我想继续谈论的第二点就是，修辞学是伦理学和政治学的一个分支。通过这个论题，亚里士多德主要想支持说服性的政治演说，也即，为了演讲能在公共领域中影响未来的行动。亚里士多德认为，要想在这种说服中取胜，人们就得表现良好的品质，并使人相信他拥有这种品质。所以，个人得知道好品质和坏品质的本性(nature)，或者说美德与邪恶的本性，至少，也得知道它们的那些表现(signs)。另外，人们得知道善好的本性或者至少知道对它的共识。亚里士多德补充道，“最重要最有效的说服手段和明智的审议，要依靠对于各种政体的了解(Ⅰ.8，1365b22－25)”。[1] 换而言之，令人印象深刻的演说者，必须能够显示他对民主政体、寡头政体、贵族政体或君主政体有自己的见解。

霍布斯不同意能发现善好的本性，就像他曾说过，他怀疑存在关于善好的共识，[如果]这些共识存在的话，其意义也只在于，它们是一种用于说服的有用根据。众所周知，他也轻视亚里士多德对政府形式的分类。他认为那是一个糟糕的分类，因为根据那些政府形式对意见(sentiment)的不同区分，这会增加政府的种类。然而，我从霍布斯论善好的观点开始。亚里士多德认为可以简要地定义好的事物——好东西就是那些本身可取的东西，他也能列出那些事物，他认为大部分人能够同意它们是好的(比如，幸福、美德、财富、健康、荣誉、名声以及知识的完美[Ⅰ.6，1362b10－30])，与亚里士多德不同，霍布斯认为这些东西仅与特殊个体欲望相关时，才是好的。

霍布斯有着极其个人主义的观念，同时还假定欲望本质上是利己的。好东西首先就是它对拥有它的人有好处。这暗含了霍布斯不同意亚里士多德无可争议的好的事物的观点。因为亚里士多德认为无可争议的好的事物，是对任何拥有他的人来说都是好的，不论他们享有的数量大小。于是，对一些穷人来说，富有的洛克菲勒也是好的，因为人们会认为富有对任何人来说都是好的。对霍布斯

① W. Rhys Roberts 翻译的《亚里士多德作品集》(*The Works of Aristotle*)，W. D. Ross 编，Oxford: Clarendon Press，1946。

来说,任何人富有都是好的,这个看法可以理解,不过,要是从根本上说,那么,只有从这个想法中推演出一个实例,即,自己富有才是好的。霍布斯与亚里士多德的考虑不同,在前者看来,追求财富与讨厌他人的财富没有矛盾,因为这考虑的并非是财富客观的善好,这种客观的善好并不能对人自己的富有有益。再次,亚里士多德认为,人们使某些确定的事物——包括无可争议的好东西——成为好的,这就是关于种类的必要真理,与亚里士多德相比,霍布斯却认为,人们普遍同意某些事物是好的,这是非常偶然的事实,而且可能维持的时间很短,除非有种如何分配好善或恶的科学,或者有种政治强权来达成一致。

这些观点组成了一种怀疑论,怀疑善好对人来说是否存在,人们追求财富、健康以及喜好的东西,在他们广泛的共同欲望里,我们能够读出这种怀疑论。与这种怀疑论一致,霍布斯的政治论文催促人们作出政治选择——也即,完全求助于实际的王权——这个选择不是赞成人们诉诸所有读者乃至所有人都认为是好的事物。相反,论文诉诸一种预期,预料战争状态中仓促而痛苦的死亡,根据霍布斯的灵魂学,这些是人们必须极端厌恶的东西。根据霍布斯的学说,如果人们想去抵抗一种现存的王权,或者在自然状态中,人们决定反对建立王权,他们就会招致仓促而痛苦的死亡。霍布斯诉诸仓促痛苦的死亡,[我们]不能含糊地以为,这背后的观念在于,人们更易在他们厌恶而非喜好的事情上达成一致,而在于宁愿战争危害欲望的满足并威胁所有物品的获得。任何人都会假定,他们因没有获利而心生厌恶,不过因没有获利而生的厌恶感中,这是次级的厌恶,而不是第一等级(first order)的厌恶,后者有助于解释为何强调战争。在另一面,人们希望拥有次级(second order)的爱好,即想获得他们想要的东西,追求使人满足的和平与科学。这也作为一种服从的诱因,并且以追求舒适生活的形式被提到。战争并不是所有人都自然而然渴望的事情,也不是他们第一等级的欲求。当人们追求尽可能多的方式,从而使他们各种第一等级的欲求得到可靠满足时,这才是好的。

霍布斯关于静止(quiescence)的论据,不仅用不上关于善好的本

质理论——亚里士多德认为要想有效说服别人需要这些理论,而且它同时还破坏了政府类型的传统分类,即亚里士多德认为的分类——如果人们要在政治演说中取得成效,就必须掌握这种分类。比如,霍布斯的论证暗示,最好的政府形式就是统治权是绝对的并且集于一人之手。这听起来像亚里士多德所抨击的君主政治形式中的僭主(tyranny)。但是,霍布斯的理论是对不同政府类型理论的修补,他并不想去争辩,这个理论并不完全符合亚里士多德意义上的僭主,比如说,所有政府类型都为了相同的目标,所以无需亚里士多德对利益的分类。看起来,霍布斯的策略是,根据任命负责公共安全的王权类型为政府分类,而这种简化已经根本上背离了传统。

在政治的具体思想对修辞学家是否有用这一点上,霍布斯再次反对亚里士多德。如何把这些反对结合起来呢?我认为这在《利维坦》的引言“认识你自己”中有所暗示。根据霍布斯的看法,如果政治修辞学能起说服作用,那是因为它同意人性的事实,而非因为修辞学使人们耽于安逸而接受错误的观点。霍布斯指出,人性相关的事实在于,他的修辞学的读者们通过反省能独立认识某些激情。每个读者探讨的激情对他们来说并不特殊;然而,这些激情的目标对每个人来说都会变化,霍布斯却令他的读者们忽略了这点。霍布斯使读者们注意他们自身某些种类的激情,他指出,在贫乏的状态下,某些种类的激情和一般的暴力或战争之间的必要关联。这些关系远非常识所能预料,而发现这些令人非常吃惊和不快,因为它们破坏了自爱(self - love)。但是某种程度上,这些关联能够给出一种解释,即解释为什么我们可能怀疑地回应关于这些联系的论证。霍布斯对这些激情的回顾,不仅使我们关注某些令人不快的事实,也使我们看到那些妨碍我们关注事实的成见。成见排斥了任何另外的权威,因为它们显示出的,并不是来自关注激情的有效原因推理(cause - effect reasoning),霍布斯却表明,这些成见是权威观点唯一可靠的来源。霍布斯对有效原因推理的使用实在巧妙,他告诉我们激情的影响,同时,它吸引我们的激情并且促使我们抑制那些影响。

情感对抗品格和理性[1]

——霍布斯《利维坦》中的亚里士多德式修辞学和拉米斯式修辞学

采朋(James P. Zappen) 著
赵雪纲 译

人们普遍认为,在对现代修辞学的种种更重要影响的人们当中,拉米斯(Peter Ramus)即是其一,主要是他和他的追随者造成了修辞学从其他知识学科的分离,[2]而霍布斯则属于对现代修辞学影响不那么

---

① 本文译自《修辞学》(*Rhetorica*)第一卷第一期(1983年春季号),文中若干法文书名,由谭立铸先生帮助译出,若干处英文译文,曾就教于王承教先生,文中的一段古英语,承蒙刘锋教授迻译,谨致谢忱!

② 研究文艺复兴修辞学的一般文献包括:P. Kuentz, *Bibliographie pour l'etude de la rhetorique*(《修辞学研究参考书目》)XVII siecle, 80-81(1968), 133-42; Keith V. Erickson, *Aristotle's Rhetoric: Five Centuries of Philological Research*(《亚里士多德修辞学:五个世纪的文献学研究》)(Metuchen, N.J.: Scarecrow, 1975);以及 James J. Murphy, *Renaissance Rhetoric: A Short-Title Catalogue*(《文艺复兴修辞学:简题目录》), *Garland Reference Library of the Humanities*, vol. 237(New York: Garland, 1981)。

对文艺复兴及其后修辞学的重要概论包括:Wilbur Samuel Howell, *Logic and Rhetoric in England*, 1500-1700(《英国1500-1700年间的逻辑学和修辞学》)(1956;重印本,New York: Russell & Russell, 1961);Wilbur Samuel Howell, *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*(《英国18世纪的逻辑学和修辞学》)(Princeton: Princeton University Press, 1971);Peter France, *Rhetoric and Truth in France: Descartes to Diderot* (《法国的修辞学与真理:从笛卡儿到狄德罗》)(Oxford: Clarendon, 1972);以及 Marc Fumaroli, *L'age de l'éloquence: Rhetorique et*〈*res literaria*〉*de la Renaissance au seuil de l'époque classique*(《雄辩的年代:从文艺

重要的一位，在当今的权威解释中，人们把霍布斯的修辞学放到了拉米斯学说的历史脉络之中。[①]尽管如此，最近还是有更多的人开始注意霍布斯的修辞学，这足以激起人们的兴趣，重新审视霍布斯修辞学的历史语境，尤其是考虑到，在当代的霍布斯研究中，已经兴起了一种迈向文本释评的普遍趋势。[②]

[接上页]复兴到古典时代开端的修辞与〈纯文学〉》)，*Hautes Etudes Medievales et Modernes*(《中世纪与现代高等研究》)，43(Geneve: Droz, 1980)。

其他对拉米斯和拉米斯学说的整体或部分研究包括：Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth century*(《新英格兰的思想：17 世纪》)(1939；重印本，1954；重印本，Boston: Beacon, 1961)；Walter J. Ong, S. J., *Hobbes and Ramist Rhetoric in English*(《霍布斯和拉米斯式修辞术在英国》)，*Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*(《剑桥文献学会会报》)1 (1949 - 53), Bruce Dickins 和 A. N. L. Munby 编辑，(Cambridge, G. B.: Bowes and Bowes, 1953)，260 - 69；Walter J. Ong, S. J., *Ramus and Talon Inventory: A Short - Title Inventory*(《拉米斯和泰龙目录：简题目录》)(Cambridge: Harvard University Press, 1958)；Walter J. Ong, S. J., *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue: from the Art of Discourse to the Art of Reason*(《拉米斯：方法和对话的衰落：从对谈艺术到推理艺术》)；(1958；重印本，New York: Octagon - Farrar, Straus, and Giroux, 1974)；Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method* (《文艺复兴时期的种种方法概念》)(New York: Columbia University Press, 1960)；Peter Sharratt, "*The Present State of Studies on Ramus*"(《拉米斯当前研究状况》)，*Studi francesi*, 47 - 48 (1972), 201 - 13；Gary F. Seifert, "*Ramist Logic and the Philosophy of Hobbes*"(《拉米斯的逻辑学和霍布斯的哲学》)，未出版的论文，State University of New York at Buffalo, 1973；以及 Paul E. Corcoran, *Political Language and Rhetoric* (《政治语言与修辞学》)(Austin: University of Texas Press, 1979)。

① Ong, "*Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric*"(《霍布斯和塔隆的拉米斯式修辞》)，pp. 165 - 69；Ong, Ramus and Talon Inventory(《拉米斯和塔隆目录》)，pp. 511 - 12, 521；以及 Seifert，页 102 - 45。

② 霍布斯修辞学的新近研究包括 Gary Shapiro, "*Reading and Writing in the Text of Hobbes's Leviathan*"(《霍布斯〈利维坦〉文本中的理解和书写》)，*Journal of History of Philosophy*, 18 (1980), 147 - 57；以及 William Mathie, "*Rhetoric and Rationality in Hobbes's Leviathan*"(《霍布斯〈利维坦〉文本中的修辞学和合理性》[编者注] Mathie 该文与本辑胡镓所译《霍布斯〈利维坦〉中的推理与修辞》并非同一文章)，Canadian Political Science Association Annual General Meeting, Montreal, June, 1980。大量霍布斯语言哲学研究中的一部著作是，J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*(《霍布斯的观念系统：哲学理论的政治意义之研究》)2nd ed., *Philosophy* (London: Hutchinson University Library, 1973)，pp. 99 - 118. 主张在霍布斯研究中不要太重文本释评而要注重历史研究的作者是，

遵从十七世纪早期的用法,霍布斯用“修辞”(rhetoric)一词来指雄辩(eloquence),并且,他还斥责雄辩是一种适合于激情的隐喻式词语用法。在斥责名称的同时,霍布斯恢复了修辞艺术的本质,这种修辞由亚里士多德构思而成,而在十七世纪早期的欧洲大陆和英国,针对拉米斯的反改革(counterreform)再次肯定了这种修辞。[①]在这样做时,霍布斯保存了修辞学与其他知识学科的传统联系——一方面是与逻辑学,另一方面是与政治科学和伦理学的联系。这样,对于修辞学以及它在一部科学著作中的地位,霍布斯就同时坚持两种歧异而互相冲突的态度。一方面,他把修辞学贬低为适合于激情、而不适合于理性或科学著作的隐喻式词语用法,另一方面,他又崇拜并且模仿亚里士多德的《修辞学》,并采纳这部著作对理性(logos)、品格(ethos)和尤其是情感(pathos)的诉诸,以作为自己的政治科学的基础。在他最成熟的政治科学作品《利维坦》中,霍布斯区分道德著作和自然科学著作中对情感(passions)的正当和不正当,试图藉此调和这些分歧和冲突的态度。[②]对霍布斯来说,异常不幸的是,理性以人们之间的论辩为条件,

---

(接上页)W. H. Greenleaf, *Hobbes: The Problem of Interpretation*(《霍布斯:解释问题》),载于 *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*(《霍布斯和卢梭:批评论文集》),Maurice Cranston 和 Richard S. Peters 编辑,*Modern Studies in Philosophy*(Garden City, N.Y.: Anchor - Doubleday, 1972), p. 36. (《政治语言与修辞学》)(Austin: University of Texas Press, 1979)。

① 关于反改革的研究,尤其是英国的反改革研究,包括 William P. Stanford, *English Rhetoric Reverts to Classicism*, 1600 - 1650(《英语修辞复归古典主义,1600 - 1650》),*Quarterly Journal of Speech*, 15 (1929), 503 - 25; Miller, pp. 111 - 53, 300 - 30; Raymond Ernest Nadeau, The *Index Rhetoricus of Thomas Farnaby*(《法纳碧修辞学索引》),未出版的论文,University of Michigan, 1950; 以及 Howell, *Logic and Rhetoric in England*, 1500 - 1700(《英国1500 - 1700年间的逻辑学和修辞学》),pp. 282 - 341.

② 霍布斯著作的标准版本是《马尔美斯堡的霍布斯英文著作集》(*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*), Sir William Molesworth 编辑,共11卷(1839 - 45;重印本,Germany: Aalen, 1966);《马尔美斯堡的霍布斯拉丁文哲学著作集》(*Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*),Sir William Molesworth 编辑,共5卷(1839 - 45;重印本,Germany: Aalen, 1966); Thomas Hobbes, *The Elements of Law: Natural & Politic*(《法律原理:自然和政治》),Ferdinand Tönnies 编辑,Cambridge English Classics(London:Cambridge

当他试图在这样的理性基础上，在人们的德性（virtues）、激情（passions）和仪态（manners）——理性、品格和情感——的基础上，建立自己最成熟的政治科学著作时，他同时也诉诸他的批评者所想到的人类最卑劣的激情（passion）——一个人对自己生命的恐惧。[①]在霍布斯的批评者看来，霍布斯自己求助于激情，似乎不比任何其他人求助于激情更正当，可能还要更不正当。

这篇论文提供了霍布斯的生平和作品中的一些细节；简要勾勒了霍布斯修辞学的亚里士多德的、拉米斯的和反改革的背景；也引介了霍布斯在早期著作中对修辞学和科学的态度；并且，本文还叙述了霍布斯对亚里士多德的理性、品格，尤其是情感的重构，它们是《利维坦》中的修辞学"整体艺术"（whole art）的组成部分。

一

霍布斯的生平和著作显示了他思想上的某些资源。霍布斯生于[②]

[接上页] University Press, 1928)；Thomas Hobbes, *Critique du "De Mundo" de Thomas White*（《驳怀特的〈论宇宙〉》），Jean Jacquot 和 Harold Whitemore Jones 编辑，*L' Histoire des Sciences Textes et Etudes*（《科学文本与研究的历史》，Paris：Vrin, 1973）；以及 Thomas Hobbes, *Thomas White's "De Mundo" Examined*（《检讨怀特的〈论宇宙〉》），Harold Whitemore Jones 译，（G. B.：Bradford University Press, 1976）。下文参考霍布斯的英文或拉丁文著作就用"《英文著作集》或《拉丁文著作集》，卷数和页数"标明。参考《法律原理》（*The Elements of Law*）就用"《献辞》（The Epistle Dedicatory）和页数，或部分、章和节"标明。

① 下述著作描述了同时代人对霍布斯的回应：John Bowle, *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*（《霍布斯及其批评者：十七世纪宪政主义研究》）（London：Cape, 1951）；Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*（《捕捉利维坦：十七世纪对唯物论和霍布斯道德哲学的回应》）（London：Cambridge University Press, 1962）；以及 Charles H. Hinnart, *Thomas Hobbes*（《霍布斯》），Twayne's English Authors Series, 215（Boston：Twayne-Hall, 1977），pp. 146-57.

② 关于霍布斯生平的研究包括 John Laird, *Hobbes*（《霍布斯》），Leaders of Philosophy（London：Benn, 1934），pp. 3-42；Aubrey's *Brief Lives*（《奥布雷的〈生活剪影〉》），Oliver Lawson Dick 编辑，（1949；重印本，Ann Arbor：Ann Arbor Paperbacks-Univ. of Michigan Press,

1588 年,是年,西班牙无敌舰队威胁要入侵英国,他的母亲由于听到这一消息而受惊吓,因此霍布斯早产了。他在牛津大学马格德伦学院(Magdalen Hall)接受教育,并在 1608 年 2 月获得文学士学位。有许多年,他一直在卡文迪什家担任家庭教师,而且后来,查理二世(Charles Ⅱ)成了他的保护者和赞助人。霍布斯和卡文迪什家关系的意义特别重要,因为卡文迪什家为他提供了研究时间,特别是研究希腊文和拉丁文的时间;而且,这个家庭还使他能够进入藏书丰富的图书馆;通过广泛的通信和旅行而结交欧陆和英国知识界人物,也是卡文迪什家为他提供的条件。霍布斯曾数度到欧洲大陆旅行,在这一过程中,他掌握了法语和意大利语,认识到了经院逻辑学的限制,完成了他的欧几里德几何学导论,并结交了十七世纪早期欧洲的许多伟大头脑——其中有伽利略、梅森(Mersenne)、伽桑狄(Gassendi)和笛卡尔。在他的祖国英国,霍布斯也结交了培根和哈维(Harvey)这样的人物。霍布斯从来无意于过积极的政治生活,但他却持续地进行活跃的精神生活,他频繁地、有时甚至激烈地与笛卡尔争论,与大学中的经院哲学家争论,并与皇家学会的卓越会员们争吵,因为这些人驳斥霍布斯的看法——霍布斯说自己已经解决了古代的化圆为方这一问题。霍布斯在 1679 年去世,享年 91 岁。

霍布斯的著作顺序非常有趣,因为直到过了知天命之年时,他还没发表过任何政治学著作。[①]到那时为止,霍布斯已熟谙希腊文和拉

[接上页]1962), pp. 147 - 59; Sir Leslie Stephen, *Hobbes*(《霍布斯》)(Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks - Univ. of Michigan Press, 1961), pp. 1 - 69; 以及 Miriam M. Reik, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*(《霍布斯的金色田园》)(Detroit: Wayne State Univ. Press, 1977)。文中参考的奥布雷的《生活剪影》只标明页数。

① 在《时代中的霍布斯》(*Thomas Hobbes in His Time*, ed. Ralph Ross, Herbert W. Schneider, and Theodore Waldman, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1974, pp. Ⅶ - Ⅹ)一书中,列有除亚里士多德《修辞学》"摘要"以外的霍布斯著作的出版时间。霍布斯"摘要"的出版时间,以下文献都指出了:Ong, *Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric*(《霍布斯和塔隆的拉米斯修辞学》)(pp. 260 - 65); Mary C. Dodd, "*The Rhetorics in Molesworth's Edition of Hobbes*"(《摩尔斯沃斯版霍布斯文集中的修辞》), *Modern Philosophy*, 50(1952), 36 - 42; 以及 Howell, *Logic and Rhetoric in England*, 1500 - 1700(《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》), p. 384. 雷克(Reik, pp. 19 - 24)注意到了霍布斯著作中人文主义和科学之间的冲突。

丁文,并坚定投身到新的学问中去,特别是欧几里德几何学中所展示、并由他的大陆和英国相识们所哺育繁荣的新学问。霍布斯第一部公开出版的著作是修昔底德的《伯罗奔半岛战争志》(*The History of the Grecian War*)英译本(1628年),而他最后出版的著作中有荷马的《伊利亚特》(*Homer's Iliads*)(1675)和《奥德赛》(*Homer's Odysses*)(1675)英译本。在此期间,霍布斯发表过对亚里士多德《修辞学》的"摘要"以及科学哲学和政治学方面的若干主要著作。可能早在1633年,霍布斯就曾给一个学生口述过对亚里士多德《修辞学》的拉丁文摘要,后来这篇摘要以英文出版,书名是《修辞学摘要》(*A Briefe of the Art of Rhetorique*)(1637)——这是亚里士多德《修辞学》第一个公开出版的英译本。[1] 这个摘要很可能以高尔斯顿(Theodore Goulstone)的《修辞学或演说艺术三论》(*De Rhetorica seu Arte Dicendi Libri Tres*)(1619)为基础,高尔斯顿这本书是亚里士多德《修辞学》第一次在英国出版。[2] 在《英语中的逻辑和修辞艺术百科辞典》(*A Compendium of the Art of Logic and Rhetorick in the English Tongue*)(1651)一书中,重印了霍布斯的这一摘要,附有法格(Robert Fage)编辑的一篇拉米斯辩证法和芬纳(Dudley Fenner)编辑的两篇拉米斯修辞术。这两篇拉米斯修辞术最初是芬纳所作的拉米斯逻辑学和修辞术的一部分(一共三部分)——这是拉米斯修辞术的第一个英译本,并且既是拉米斯修辞术又是其逻辑学的第一个英译文集。1651年《百科辞典》中的所有作品都被认为是霍布斯所作。最后,该摘要以新题目《完整的修辞学艺术》(*The Whole Art of Rhetoric*)在1681年重印,附有芬纳编辑的两篇拉米斯修辞

---

① *A Briefe of the Art of Rhetorique*(《修辞学摘要》)(London: Tho. Cotes for Andrew Crook)。这个摘要带有首字母署名T.H.被收入了书商注册录(Stationers' Register)1 February 1636(1637)。

② *ΑΡΙΣΤΤΕΛΟΥΕ ΤΕΧΝΗΣ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ*, Aristotle, *De Rhetorica seu Arte Dicendi Libri Tres*(《修辞学或演说艺术三论》)(London: Edward Griffin, 1619)。高尔斯顿(Theodore Goulstone)的名字出现在献辞(dedicatory epistle)的末尾。Dodd(页37)注意到,高尔斯顿的文本和霍布斯的摘要在章节划分上类似。

术,总题目是《修辞的艺术》(*The Art of Rhetoric*)。[①] 1681年《修辞的艺术》一书中的所有作品都被认为是霍布斯的作品,并且收进了摩尔斯沃斯爵士(Sir William Molesworth)的标准版霍布斯英文著作集。这样,亚里士多德《修辞学》的第一个英译本和拉米斯修辞术的第一篇英译文,就同是霍布斯的作品,如两峰并立,双璧同辉。

与此同时,霍布斯也已经开始阐述他的科学哲学。在1630年到1636年之间的某段时间,霍布斯写了《第一原理简论》(*A Short Tract on First Principles*),这是他在科学哲学上的第一次努力,这篇简论在他生前没有发表。之后,他开始了政治科学创作,其中第一部作品是《法律原理》(*The Elements of Law*),此书在出版(1650)之前十年就已经完成(1640);接下来是《论公民》(*De Cive*),此书的拉丁文本在1642年出版,英文本在1651年出版;然后就是《利维坦》(*Leviathan*)了,本书也出版了英文本(1651)和拉丁文本(1668)。在《利维坦》英文本出版之后不久,霍布斯就返回到科学哲学的研究中去了,他在这方面的主要著作就是以拉丁文(1655)和英文(1656)出版的《论物体》(*De Corpore*);此书是《第一原理简论》的完整形式。《论物体》是一部更宏大著作——这部著作分三个部分——的一部分,这部更宏大的著作题目就是《哲学原理》(*Elementorum Philosophiae* 或 *Elements of Philosophy*),它包括第一部分《论物体》,第二部分《论人》(*De Homine*)(以拉丁文出版于1658年),以及第三部分《论公民》。

二

霍布斯的生平和著作表明,他受惠于一套复杂艰深的思想传统——不仅修辞学传统,而且科学哲学和政治科学传统都对他深有影响,在十六世纪和十七世纪早期,修辞学传统正经历巨大变化,在这些变化中,我们必须把霍布斯看做一个主要人物,因此在上述思想传统

---

① Dodd(页38,40)注意到,在1637、1651和1681年的文本之间,异文相对来说几乎没有,且微不足道。

中，修辞学传统并不是简单无奇的思想传统。在修辞学传统的这些变化中，就对现代修辞学和现代教育的影响而言，首当其冲的变化就是拉米斯改革亚里士多德的努力。[①] 拉米斯理论本身就是一种错综复杂的现象，它以不同方式并在不同程度上，在欧洲的不同地区产生了影响。[②] 然而，就拉米斯理论对霍布斯的影响而言，我们却可以主要通过这一理论在英国的发展，并通过拉米斯在他著名的三法则（three laws）中所编定的某些简单原则来理解。很简单，为了实现教育改革，拉米斯把那些仅只是每一学科的组成要素，指定给特殊的知识学科，以便达到组织和简化亚里士多德的目的。这样，在修辞学传统的五个组成部分中，取材（invention）和甄别（judgement）或谋篇（disposition）归给了逻辑学，而文体风格（elocution）和音韵（pronunciation）则属于修辞学。记忆法（memory）完全不再需要，因为拉米斯改革过的逻辑学包含了它。在自己的祖国法国，在他的有生之年，拉米斯改革过的修辞学更有影响，而非他的逻辑学，这部分是因为拉米斯自己的技艺，也因为这种改革过的修辞学，还加强了中世纪修辞学和文艺复兴修辞学本来已很强大的文体风格倾向。[③] 拉米斯死于 1572 年圣巴托罗缪瞻礼

---

① 关于拉米斯教育改革的研究包括 Miller，页 111 - 53，300 - 30；Howell，*Logic and Rhetoric in England*，1500 - 1700（《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》），页 146 - 72；Ong，*Ramus：Method，and the Decay of Dialogue：from the Art of Discourse to the Art of Reason*（《拉米斯：方法和对话的衰落：从对谈艺术到推理艺术》），页 169 - 292；以及 Yates，页 231 - 42。Sharratt（页 204 - 11）评论了最近的一些拉米斯研究，包括对拉米斯为科学、数学和诗学作出的贡献之研究。

② 拉米斯学说在欧洲的传播，以及这种传播的某些动因，下述著作作了考察：Howell，*Logic and Rhetoric in England*，1500 - 1700（《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》），页 173 - 281；Ong，*Ramus：Method，and the Decay of Dialogue：from the Art of Discourse to the Art of Reason*（《拉米斯：方法和对话的衰落：从对谈的艺术到推理的艺术》），页 295 - 307；Yates，页 234 - 35；France，页 15 - 16；以及 Fumaroli，页 454 - 61。

③ 但是，拉米斯学说在法国的传播是一个尤其捉摸不定的问题。例如，法朗斯（France，页 15 - 16）指出了耶稣会的学院在保存亚里士多德修辞学传统中的影响。然而，弗玛洛利（Fumaroli，页 231 - 423；页 454 - 61）勘察了丰富的耶稣会文体风格传统，并且在对拉米斯的处理中，他致力于西塞罗著作（*Ciceronianus*）中提出的文体风格问题，而非拉米斯逻辑学作品中提出的文体风格问题。

(St. Bartholomew's Day)的大屠杀中,去世后,拉米斯在新教国家中——特别是德国和英国——的影响比在法国更大。在德国,拉米斯学说产生了最强劲的影响,并在那里培育了十七世纪伟大的德国百科全书编纂者。在英国,拉米斯学说俘获了众人的想象,而他的影响就算不深,范围也很宽广。就对霍布斯的影响而言,拉米斯学说只是若干个修辞学传统之一,这若干个修辞学传统互相纠缠并互相影响,情形甚为复杂。这样,到霍布斯出版亚里士多德《修辞学》英译本时,亚里士多德就不再只是亚里士多德,而是经过拉米斯改革的亚里士多德了;反过来,十七世纪的亚里士多德派学者又反对拉米斯的改革,在英国的亚里士多德派学者中,霍布斯又应是首要代表。

这若干个修辞学传统错综复杂并相互关联,但却可以通过亚里士多德修辞学的三个最触怒拉米斯及其追随者的专有特征来理解。[①] 第一,亚里士多德认为修辞学有四个部分就齐全了:取材(invention)、文体风格(style)、谋篇布局(arrangement)和演讲(delivery),他只把演讲作为文体风格的一部分而稍稍留意,并且,他还把记忆术排除出去了。[②] 这样,亚里士多德也是在修辞学与其他知识学科的关系中构想修辞学。作为修辞学第一个部分的取材,由不同于非人为证明的人为证明构成,并且,这些人为证明反过来又是由三种证明构成的:理性,它包括修辞的归纳法或例证法,和修辞的演绎推理法或恩梯墨玛(enthymeme,三段论省略式,修辞式推论)(I, i - xv; II, xviii - xxvi);品格和情感,它们包括——相当重合——德行、感情(emotions)和性格(I, ix; II, i - xvii)。通过这三种证明,修辞学就一方面与辩证法、另一方

① Aristotle, *The "Art" of Rhetoric*(《修辞的"技艺"》),John Henry Freese 译,勒布古典丛书(Cambridge: Harvard Univ. Press, 1967)。译文采自 Freese 译本。文中参考所注顺序为卷、章、页、栏目以及行数(Berlin 编辑)。

② 十七世纪的作家通常直接使用采自拉丁文的术语——取材(invention)、甄别(judgement)或谋篇布局(disposition)、文体风格(elocution)、记忆术(memory)和音韵(pronunciation)——来表示修辞的五个部分。类似地,他们也使用德行(virtues)、激情(passions)和仪态(manners)这些术语来表示德性(virtues)、感情(emotions)和品格(characters)。他们交替使用逻辑(logic)和辩证法(dialectic)。他们的用法并不总是与亚里士多德的用法一致,或与二十世纪的亚里士多德翻译和注释一致。

面又与政治科学和伦理学等其他知识学科联系起来：

> 既然说服论证（或然式证明）是通过这些方法产生的，那么，很明显，一个人若想掌握这些方法，他就要能作逻辑推理，能够研究人的品格和德性，以及第三种东西——各种情感，明白每一种情感是什么，有什么性质，以及情感产生的原因和方式。所以，修辞术实际上是论辩术的分支，也是伦理科学的分支，伦理科学应当成为政治科学。由于这个缘故，修辞术貌似政治科学。（Ⅰ，ii，1356a7）①

第二，亚里士多德认为修辞术“的功能不在于说服，而在于在每一种事情上找出其中的说服方式”（Ⅰ,ii,1355b1）。作为说服的功能，修辞术，特别是涉及论辩术的修辞术，与或然性，与约定俗成的意见相关：

> 修辞术不研究针对个别情况的可行办法，比如针对苏格拉底或希庇阿斯，而要研究这一类或那一类人的情况。论辩术也是这样，它不从信手拈来的前提作出结论——因为，甚至神智不健全者也能浮想——而是从需要推理论证的问题中取得题材，修辞术则是从已经是约定俗成的东西中得出结论。（Ⅰ,ii,1356b11 – 1357a11）

这样，论辩术和修辞术本身就都和科学分开了，“科学的对象是特定的明确事物，而不仅仅是研究言辞”（Ⅰ，ⅳ，1359b7）。

第三，亚里士多德认为，谋篇布局，也就是他的修辞学的第三部分，有两部分或最多四部分，就完整了：

> 所以说，一篇演说必须具有提出陈述和说服论证两个部分，

---

① ［译注］亚里士多德《修辞学》译文，参考了罗念生先生中译文（《罗年生全集·第一卷·修辞学》，上海人民版，2004）和颜一、崔延强中译文（《修辞术·亚历山大修辞学·论诗》，中国人民大学版，2003），下同。

> 这些是每一篇演说所特有的部分,充其量也只能把演说分为引言、提出陈述、说服论证和结束语四个部分;因为对对方的反驳是说服论证的一部分,而对比不过是对己方论证的一种夸张,并因而也是说服论证的一个部分;其原因在于,拿自己的论证和对方的论证比较一下,就能有所证明,而引言和结束语则不能有所证明,只不过有助于记忆罢了。(Ⅲ,xiii, 1414b4 -5)

这三个特征并不能完整描述亚里士多德的《修辞学》。然而,在十六世纪和十七世纪早期,它们确实提供了广阔的背景,让拉米斯和其他人参照这一背景来考察其他细节。

拉米斯改革亚里士多德的努力,很可能难以作出简单的描述。然而,就他对修辞学的普遍影响以及对霍布斯的个别影响而言,却可以通过拉米斯著名的三法则来理解。拉米斯最有影响的逻辑学著作曾出版过许多版本和译本,其中最早出版的就是拉米斯自己的法文本《辩证法》(*Dialectique*)(1555)——本书对修辞学作了许多重要评论——也包括马希梅奈(Roland MacIlmaine)的逻辑学英译本,题为《最卓越的哲学家殉道者拉米斯的逻辑学》(*The Logike of the Most Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*)(1574),其中讲述了英国接受拉米斯的情况,而在拉米斯的这本逻辑学著作中,就解释了上述三法则。[①] 在《辩证法》一书中,拉米斯把这三法则称为"标牌(marques)",并把它们分别叫做"整全"(du tout)、"自立"(par soy)和"首要的普遍性"(universel premierement)(84 -85,124)。在《逻辑学》一书中,马希梅

① Pierre de la Ramee, *Dialextique*(《辩证法》),Michel Dassonville 编辑,*Travaux D' humanisme et Renaissance*, 67 (Geneve: Droz, 1964);以及马希梅奈(Roland MacIlmaine)翻译,Catherine M. Dunn 编辑的《最卓越的哲学家殉道者拉米斯的逻辑学》(*The Logike of the Most Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*),Renaissance Editions, No. 3 (Northridge, Calif.: San Fernando Valley State College, 1969).《辩证法》一书的译文部分引自 Howell, *Logic and Rhetoric in England*, 1500 -1700(《英国 1500 -1700 年间的逻辑学和修辞学》),页 153 -65。本文所参考的《辩证法》标明的分别是 1555 年版和 1964 年版的页数。参考的《逻辑学》是指英译本的页数。Ong 的《拉米斯和塔隆目录》(*Ramus and Talon Inventory*)一书交待了拉米斯著作以及相关著作的出版时间。

奈称这三法则为“诫律(documentes)”,并把它们叫做真实律(documente of veritie),正义律(documente of iustice)和明智律(documente of wysdome)。马希梅奈在《逻辑学》第二卷中,提到了这三个诫律,拉米斯在原书中也提到了这些诫律。此外,马希梅奈在为本书所作的致读者的信中,还特别强调和处理了这三个诫律。[①] 致读者信中的解释,也特别强调了这些诫律。而且,马希梅奈还通过把正义律置于三者之首,而特别处理了它。正如在致读者的信中所解释的,正义律要求“在阐明一种艺术时,我们只集中注意力于我们感兴趣的那种艺术,并了解与这种艺术相宜的所有其他艺术”(4)。被置于第二位的真实律,要求“你的艺术的所有规则和戒律都必须是真的”(5)。最后,明智律要求“你对一般原则作一般处理,对特殊原则作特殊处理,同时不得为了篇幅的原因而做无意义的重复”(5)。

这三条法则或三个诫律,对修辞学有重要意义,拉米斯的《辩证法》明确说明了这一点,马希梅奈的《逻辑学》对此强调的程度稍低。正义律指明了修辞学与其他艺术部分重叠的趋向。马希梅奈解释说:

> 一个人想要写关于语法的书,但却每隔一章就掺进一点逻辑学和修辞学的东西;反过来说,一个人想要写关于逻辑学的书,但却谈论语法和修辞学问题——这样的人不该受到所有人的讥笑。

因此,拉米斯把与逻辑学联系最紧密的属于修辞学的那些部分,即取材和甄别或谋篇布局,都划给了逻辑学,而只把文体风格和音韵留给了修辞学。在《辩证法》中,他以惯有的蔑视谈到了修辞学:

> 简言之,文体风格的所有比喻和措词,行为的所有优雅,构成了真正的并且有别于辩证法的修辞学的整体,这所有的比喻和措词,行为的所有优雅,除了引导这种麻烦缠人和顽固不化的听众

---

① 在《英国1500-1700年间的逻辑学和修辞学》(*Logic and Rhetoric in England*, 1500-1700,页179-89)一书中,Howell为马希梅奈译本中的这些特殊强调加了注释。

> 以外,别无其他目的……并且,这些东西只是因为这种听众的失败和乖僻刚愎,才一直得到研究,否则便没有任何其他理由来研究它们……(134,152)

真实律也影响修辞学,因为对亚里士多德而言,修辞学与真实无关但与或然性有关,与科学无关但与意见有关。拉米斯在《辩证法》中解释说:

> 但是,因为这样两种分类,亚里士多德希望制造两种逻辑学,一种是为科学,而另一种是为意见;在这两种逻辑学中(向如此伟大的导师致敬),他已经大错特错了。因为……了解的艺术,也就是辩证法或逻辑学,与理解把握所有的事物,完全是同一种理论……(3,62)

真实律进一步证明了从修辞学中除去任何逻辑学残留的正当性,因为不再需要与科学的逻辑相分离的意见逻辑。最后,明智律证明了把甄别或谋篇布局从修辞学中除去的正当性,因为谋篇布局包括了方法,而方法则服务于所有的艺术,包括文法和逻辑,也包括韵文、雄辩术和历史。马希梅奈用智慧律的语言解释拉米斯的方法:

> 这种方法就是布局,通过为共属一类的许多命题谋篇布局,并且通过这些命题已知的谋篇布局,绝对最为显明的事情被置于第一位,而第二位的事情则被置于其次:并且因此,应坚持从最一般的事物渐进到特殊和个别的事物(54)。

与印刷术的发明一道,拉米斯的方法鼓励把思想简化成种种空间模式,这并非是拉米斯改革产生的最小影响。[①] 至于一篇演说的各个

---

① Ong, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*(《拉米斯:方法和对话的衰落》),页307-18。但是,Yates(233-34)指出,拉米斯的概要实际上是把看起来被排列和图表化的布置(设计)变成了印刷的书籍。

部分,或者如亚里士多德那样为演说构想的布局,拉米斯在《辩证法》中写道,“对优秀地教授一个本身热爱并追求真理的好作者而言,这样的开篇和结语完全不必要”(131,151)。

然而,支持亚里士多德和古典传统的人,从十七世纪早期就开始了反对拉米斯学说的反改革运动,他们认为,亚里士多德《修辞学》和古典传统是一个整体,而他们努力想要保存这一整体的基本特征。这一反改革运动再次抵制简单描述。它部分是亚里士多德和古典修辞学的简化版本,但也部分是——尤其是在英国——与拉米斯学说相妥协或适应的一种尝试。[①] 就反改革运动对霍布斯的影响而言,最重要的人物可能就是荷兰的亚里士多德主义者沃秀斯(Gerhard Johannes Vossius)和英国人法纳碧(Thomas Farnaby)。沃秀斯无疑是十七世纪早期最重要的亚里士多德主义者,而法纳碧则是沃秀斯的弟子,并且是英国反改革运动最成功的代表人物。[②]

沃秀斯反对拉米斯的大量论述在整个十七世纪出版了许多版本,包括第三版,《修辞术评注,或演说家六篇》(*Commentariorum Rhetoricorum, sive Oratorium Libri Sex*)(1630),该版发表的时间是霍布斯口述其拉丁文摘要之前不久。[③] 三法则或三个诫律为拉米斯的那些改革既提供了理据又提供了正当性证明,而沃秀斯对拉米斯改革的反对正是集中在这些改革上。沃秀斯追随亚里士多德,把修辞学定义为“在每一事例上找出可能的说服方式的能力”(Ⅰ,i,ii),从而表明他从拉米斯改革中退了回来。沃秀斯在亚里士多德的基础上,提倡一种完整的修辞学应由四部分构成:即取材、谋篇布局、文体风格和音韵,当他

---

① Nadeau,页 4 - 5;以及 Howell,《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》,前揭,页 318 - 26。

② Miller,页 313 - 22;以及 Howell,《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》,前揭,页 321 - 23。

③ Gerhard Johannes Vossius, *Commentariorum Rhetoricorum, sive Oratorium Libri Sex*(《修辞术评注,或演说家六篇》), *Scriptor Reprints* (1630; rpt. Kronberg Ts.: Scriptor, 1974)。以下参考该书注明卷、章和节。下述著作给出了沃秀斯作品的出版日期,Dr. C. S. M. Rademaker ss. cc., *Gerardus Joannes Vossius*, Zwolse Reeks van Taal - en Letterkundige Studies, Nr. 21 (Zwolle: Tjeenk Willink, 1967),页 275 - 93。

这样做时,就是在抗拒拉米斯的正义律。西塞罗曾把记忆术作为修辞学的第五个部分,而沃秀斯则把它看做一种不同的艺术:“因此,即使演讲者凭记忆来演说,然而亚里士多德和其他古代修辞学家们确实都悄无声息地忽略了记忆术”(Ⅰ,i,iii)。于是,沃秀斯的评论就包括了六卷,其中两卷论取材,一卷论文体布局,两卷论文体风格(比喻和结构),还有一卷论音韵。既包括理性又包括品格和情感在内的一种可能的逻辑学,在拉米斯的逻辑学和修辞学中已经完全消失,而当沃秀斯支持这种可能的逻辑学时,他再次抗拒了拉米斯学说的真实律。实际上,沃秀斯区分了两种可能性的逻辑学,这两种逻辑学都不同于科学的逻辑学。他坚持认为,取材或者是辩证法的,或者是修辞学的,这种看法与亚里士多德一致而与拉米斯相反:

> 因为辩证法的取材……是普遍性的,这是因为,它指明了任何可能性的论据(any probable arguments);演讲术的取材则是特殊性的,因为它只提供了说服性的论据。(Ⅰ,ii,i)

也就是说,只有那些可能性的论据才可能也碰巧是说服性的。沃秀斯进一步区分了作为修辞学取材组成部分的两种论据,人为的(artificial)论据和非人为的(inartificial)论据,而且他还区分出了三种人为的论据——品格、情感和理性——经过严格解释,他把这三种论据等同于仪态(manners)、激情(passions)和推理(reason),也叫做“论据”(arguments)。评论前两卷处理理性的地方,沃秀斯追随了亚里士多德《修辞学》的内容和组织,尽管他的处理要详细得多。在处理品格和情感时,沃秀斯暗中影射了拉米斯,他认为,品格和情感之所以从修辞学中消失,全是因为拉米斯。正如沃秀斯描述的那样,拉米斯的改革意义,在于把对激情的研究指派给了物理学和伦理学。而激情在修辞学中也应有其位置:

> 因为在物理学中,一个人会关注激情,这是因为在某类自然的身体,也就是动物的身上,有种种激情;在伦理学中,一个人处

理激情是因为,德性的工作就是要平抑激情;最后,在修辞学中,他[亚里士多德]教授激情,是因为演讲家的工作是消除听众的激情。因此,他确实没有考虑修辞术中的所有激情,而是考虑其他已被忽略的激情,他只解释那些要被说服的激情。(Ⅱ,i,i)

在评论的第二卷中,沃秀斯处理了品格和情感,他再次在更多细节上追随亚里士多德《修辞学》的内容和组织。最后,当回到像亚里士多德构想的、并且像后来的古典文献所论述的谋篇布局时,也就是说,当回到演讲术的六个部分——绪论、陈述、主题、证明、反驳和结语——时,沃秀斯就反对了拉米斯学说的明智律。当然,亚里士多德只承认这六个部分中的两个、或至多四个部分。于是,在处理谋篇布局时,沃秀斯就与亚里士多德《修辞学》的内容和组织分道扬镳了,这和他接下来的数卷评论中的做法一样,因为随后数卷中,他保持了比前面几卷更加详细的风格特征。

法纳碧的《修辞学索引》(*Index Rhetoricus*)(1625)在出版时附有一个演说方案,或一个说明性的例证(1633),这大约是霍布斯口述其拉丁文摘要的同一年。[①] 自此以后,带有附录的这一卷在整个十七世纪经常重印。法纳碧的《修辞学索引》本身远不如沃秀斯卷帙浩繁的评论那么厚重。然而,法纳碧追随沃秀斯反对拉米斯,并因此成了英国反改革运动的代表,如果他不是第一个,那无论如何也是最成功的一位。法纳碧对修辞学的定义强调了修辞的说服力量,并由此而体现了他与沃秀斯及其反对拉米斯学说改革的一致:"修辞是一种能力,它能够就任何主题进行熟练的谈话,并以一种让人赞同的方式说服人"(1、16)。法纳碧追随沃秀斯(和亚里士多德)并抛弃了拉米斯,因为他

---

① Thomas Farnaby, *Index Rhetoricus*(《修辞学索引》), English Linguistics, 1500 - 1800, No. 240(1625; rpt. Menston, Eng.: Scolar, 1970);以及 Nadeau。译文采自 Nadeau。参考所指页数分别是 1633 年版本和 Nadeau 的译本。出版日期在下述文献中有说明:Nadeau, 页 5 - 8;以及 Howell,《英国 1500 - 1700 年间的逻辑》,前揭,页 321。Nadeau(pp. 114 - 68)评论了《修辞学索引》的思想来源,并证明它受到了沃秀斯的决定性影响。

支持完整的修辞学应包括四个部分:取材、谋篇布局、文体风格和音韵。[①] 当他赞同可能性的逻辑时,法纳碧就再次追随了沃秀斯(和亚里士多德),他说:"取材就是把非常适合于赢取同意的论据组织起来。一个论据就是被创造出来赢取信任的一种可能性"(3,18)。法纳碧进一步区分了人为的和非人为的论据,并且把作为人为论据的理性、情感和品格与信仰、与情感或感情、与仪态——包括美德——区分开了。最后,与后来的古典文献和沃秀斯一致,法纳碧采纳了一篇演说由六个部分构成的观点。法纳碧对取材的处理实际上是亚里士多德《修辞学》的一个大纲,尽管他对谋篇布局的处理不是这样。在某些形式方面,法纳碧追随的是拉米斯,而非古典源头或沃秀斯。在试图与拉米斯妥协或调和时,法纳碧以简化形式和空间模式(spatial models),大略按照拉米斯的方法概述了自己的修辞学。

三

霍布斯也许已经直接了解了沃秀斯或法纳碧,也许没有。不过,霍布斯当然喜爱亚里士多德的《修辞学》。他早就了解到欧洲学界已对经院逻辑学了无兴趣,但即使他显出对亚里士多德的强烈鄙视时,也从未失去对《修辞学》的喜爱。奥布雷(Aubrey)记录霍布斯的评论说,"亚里士多德从来就是最糟糕的导师,最糟糕的政治科学家和伦理学家——他顶多是一个活在此世的乡下人:但他的《修辞学》和《论动物》(*Discourse of Animals*)却斯世罕有而弥足珍贵"(158)。作为一个熟谙希腊文的翻译家,霍布斯完全了解亚里士多德。然而他还是从十七世纪早期的背景解读亚里士多德。现在的权威解释把霍布斯对《修辞学》的摘要,重印于 1681 年题为《完整的修辞学艺术》的作品,放在

---

① Howell 在《英国 1500 - 1700 年间的逻辑学和修辞学》(页 322 - 23)一书中,把《修辞学索引》(*Index Rhetoricus*)作为西塞罗式的修辞学来解读,他还说,由于《修辞学索引》把记忆术归于逻辑学,因此修辞术就剩下四个部分,这表明了拉米斯学说的影响。

了拉米斯学说的历史文脉中。[1] 然而,《完整的修辞学艺术》实际上并非写于拉米斯学说的历史语境,而是反对拉米斯的反改革历史背景,这一反改革运动始于十七世纪的第一个十年,并在1620年代和1630年代的英国结出了丰硕果实(Sandford, 页522-23)。霍布斯《完整的修辞学艺术》证明了拉米斯学说的影响,但因此也证明了反改革的其他修辞学的影响,尤其是在英国,这些反改革的修辞学不是简单地返归古典修辞学,而是一种寻求妥协或适应的努力。在拉米斯和反改革者之间的关键问题上,霍布斯站到了反改革者一边。

第一,《完整的修辞学艺术》是由四部分构成的完整修辞学:取材、文体风格、谋篇布局和音韵。与亚里士多德一致,霍布斯只稍稍关注了音韵。他把修辞学定义为"一种能力,凭借这种能力,我们就能知道怎样以任一主题赢取听者的信任"(E. W., Ⅵ,424),通过这一定义,霍布斯探讨了取材问题。在产生令人信任的事物中,有一些需要艺术或取材,而有些则不需要。产生于取材的信任由三类事物构成,"一部分来自言说者的行为,一部分来自听者的激情;但尤其是来自我们证明自己宣称的东西"(E. W., Ⅵ,424-25)。于是,与亚里士多德和反改革者一致,霍布斯既把理性,又把品格和情感,都包括进了修辞取材的种类之内。他对修辞取材种类的评论,无论在内容上还是在组织上都追随了亚里士多德的《修辞学》,并且在听者的激情中,包括了恐惧,在《利维坦》中,他特别利用了恐惧这种激情。霍布斯勾勒了由四个部分构成的完整修辞学,也描述了由三个种类构成的修辞取材艺术,他的这些勾勒和描述解释了1681年的题目,也许还证明了该题目的正当性,这题目就是:《完整的修辞学艺术》。这样,撰写了致读者前言的作者,也就是1681年版的序言作者,他就暗示霍布斯对"共同的可能性,以及对人类的行为方式和激情的了解"(E. W., Ⅵ,421)的评论,是带来信任的手段。

---

[1] Ong, *Hobbes and Talon's Ramist Rhetoric*(《霍布斯和塔隆的拉米斯修辞学》),页265-69;以及Seifert,页102-27。Ong的《拉米斯和塔隆目录》(*Ramus and Talon Inventory*),页511-12,把霍布斯的摘要描述成半拉米斯式的,或在某种程度上是两种学说的融合。Seifert(页128-45)也把《利维坦》解读成是拉米斯式的。

第二,正如这同一个致读者的序言表明的那样,《完整的修辞学艺术》是从可能性、而非从真理导出它的证明。霍布斯表现出与拉米斯的一致,因为他说,一个逻辑学家会成为最好的修辞学家,并且像拉米斯一样,他把证明指派给了逻辑学:"因为所有的演绎推理和推断恰好都属于逻辑学,不管它们推断真理还是推断可能性"(E. W., Ⅵ, 424)。然而,霍布斯不过是追随亚里士多德的《修辞学》,因为《修辞学》同样说,辩证法与每一种证明都相关,并且还说,"一个善于研究三段论法,能够预知真理的人,也能够成为修辞式推论的行家里手,也就是也必能够很好地预知可能性"(Ⅰ, ⅰ, 1355a11)。霍布斯说:

> 此外,那些作法官的人,通常既无耐心、也无能力通过许多三段论法而从原理中获得经久的科学证明;职是之故,他们就需要修辞学的方法和更简单的方法作为指导。(E. W., Ⅵ, 424)

这样,霍布斯就在科学的三段论法和修辞学的三段论法之间做出了区分,因此,他就又一次表现出了与拉米斯的一致。对修辞学三段论法的这种解释,提出了一些难题,因为霍布斯没有解释,当他说修辞学的方法和更简单的方法时,他指的是什么意思。他把修辞学三段论法解释成"更简单的方法",这与亚里士多德《修辞学》(Ⅰ, ⅱ, 1357a12 - 13)吻合,但也表现出拉米斯学说的迹象,那就是,拉米斯把修辞学三段论法错误解释成漏掉了某些部分的演绎推理——即马希梅奈在《逻辑学》(*Logike*)中称之为"省略式三段论(a mutilet Sillogisme)或恩梯墨玛(Entymema)"(46)的演绎推理。[①] 然而,更切题的是,霍布斯又一次与亚里士多德《修辞学》吻合,因为亚氏《修辞学》同样是把修辞学的演绎推理与可能的证明联系在一起,而非科学的证明。霍布斯承认可能性的逻辑学,并且把修辞学的演绎推理与可能的

① Ong,前揭,页 266 - 68,把霍布斯对修辞学三段论法的解释描述成是拉米斯式的。在其他地方,Ong, *Ramus: Method, and the Decay of Dialogue*(《拉米斯:方法和对话的衰落》),页 186 - 87,指出,在中世纪和文艺复兴时期,拉米斯学说把修辞学三段论法错误解释成被破坏支离的演绎推理,很是常见。

证明联系在一起,而非科学的证明,这就与亚里士多德完全一致,而与拉米斯截然对立。

第三,《完整的修辞学艺术》评论了一篇演说的组成部分,霍布斯认为,一篇演说不是像晚期古典文献所说的那样,由六个部分构成,而是像亚里士多德认为的那样由四个部分构成,霍布斯称之为序言(proem)、主题(proposition)或陈述(narration)、证明(proofs)和结语(epilogue)。如此一来,霍布斯就反过来违抗了为拉米斯改革提供理据和正当性的三法则或诫律。在关键意义上,《完整的修辞学艺术》是亚里士多德式的或反改革式的,而不是拉米斯式的。然而,在某些形式特征上,《完整的修辞学艺术》反映了拉米斯的改革,因为霍布斯以一种简化的方式来阐述他的修辞学,甚至创造了一种带有短段落次序——常常是每一个词组或每一个句子组成一个段落——的空间模式,同时带有依次列出的目录清单。就像反改革者中的其他人那样,比如说就像法纳碧那样,霍布斯采用了拉米斯的方法,以图折中或调和。在最后这一方面,霍布斯对亚里士多德《修辞学》的摘要颇与它 1637 年的题目相配:《修辞学摘要》(*A Briefe of the Art of Rhetorique*)。

四

霍布斯对亚里士多德《修辞学》的了解和喜爱,与他对科学哲学和政治科学的兴趣互相冲突。[①] 在试图把科学哲学建立成政治科学的基础时,霍布斯否认修辞学是适合激情的语词的隐喻用法,以支持诉诸理性和科学。在早期著作中,他把修辞学问题定义为真实性和雄辩

① Reik(pp. 19 – 112)考察了霍布斯作品中对人文主义和科学的阐释,以及二者之间的相互关系。Victoria Kahn 教授引导我注意到了这种相互关系中的一些问题;她未发表的论文,《"人为之链":〈利维坦〉的修辞》('*Artificially Chains*':*The Rhetoric of the Leviathan*),提出了这些问题,但与我的结论不同。

术、理性和激情之间的对立。[①] 这一问题出现于霍布斯的《论修昔底德的生平和历史》(*Of the Life and History of Thucydides*)(这是他为《伯罗奔半岛战争志》英译本所作的导言)一文,在这篇论文中,霍布斯在真实性和雄辩术之间作了区分。霍布斯注意到,从未有人怀疑过修昔底德历史的真实性,而它的雄辩术则受到那些比霍布斯更卓著的权威们的喝彩推许。雄辩术包含说话的方式和风格,而他强调,普鲁塔克对修昔底德历史的风格也称许备至:"修昔底德的目标总是这样;使他的听众成为观众,并把读者抛到相同的激情中去,读者因此而成为观看者"(E. W. ,Ⅷ,xxii)。与此类似,在《法律原理》中,霍布斯区分了理性和说服,并把说服与诉诸激情联系在一起。在书信体献辞中,他区分了理性和激情,一方面与数学学识和教义学识——这两种学识即是真理——相关,另一方面,则同争论与辩论(controversy and dispute)相关。他发誓要在这样的理性原理中建立他的科学基础,那就是,当激情不再疑虑退缩时,他还发誓要写"更多的逻辑学作品而非修辞学作品"(*The Epistle Dedicatory*, xvii)。后来,在同一著作中,他同样区分了教导和说服,他也把教导称为推理(ratiocination)或科学,而把说服等同于诉诸激情。教导开始于"来自经验的东西,因此……在听者中产生了可能性的证明"(Ⅰ,13,2),而说服则是"煽动(Instigation)和平息(Appeasing),我们通过说服来彼此激起或消除激情"(Ⅰ,13,7)。在《论公民》中,霍布斯又一次在智慧和雄辩术之间作了区分,并且否认,雄辩术是一种与激情相称的语词的隐喻性用法。他区分与智慧结合在一起的雄辩术和单独的雄辩术:

> 一个是心中种种观念的优雅清晰地表达;并部分源于对事物

① 在《霍布斯的政治哲学:其基础和起源》(*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Elsa M. Sinclair 译, 1936 年;重印本。1952 年;重印本。Chicago: Phoenix - Univ. of Chicago Press, 1963,页 30 - 43)一书中, Leo Strauss 把亚里士多德《修辞学》确认为霍布斯对激情之处理的最重要来源。Hinnant(页 54 - 46,107 - 11)勘察了《法律原理》和《利维坦》中对激情的处理,并征引了许多文艺复兴时期文献对激情的论述,以作为其他可能的来源。

本身的静观沉思，部分源于对语词——按照本身的恰当和明确意义而使用的语词——的理解省悟。另一个是心中激情的骚动，比如说希望、恐惧、愤怒、怜悯；并源于适合激情的语词的隐喻用法。(E. W.，Ⅱ，161－62)

霍布斯把前者与逻辑学结合在一起，把另一个与修辞学结合在一起：

那一个构成了出自正确原理的一篇演讲；这一个则来自已被接受的意见，而不管这些意见的性质是什么。那一个的艺术是逻辑学，而这一个的艺术则是修辞学；那一个的目的是真理，而这一个的目的则是胜利。(E. W.，Ⅱ，162)

在霍布斯的早期著作中，他对修辞学和科学的态度显然存在歧异和冲突，而在《利维坦》中，他却调和了这些歧异和冲突，但这种调和站不住脚。一方面，他否认语词的隐喻用法不适合于理性和科学；另一方面，他接受并利用了对激情的诉诸，作为他最成熟的政治科学著作的始点和基础。实际上，他承认，并非每一次对激情的诉诸，都需要来自语词的隐喻使用。这样，为了获胜，他就否认，所诉诸的激情与语词的隐喻用法结合在一起，而为了真理，他则认可，所诉诸的激情与理性和科学结合在一起。

霍布斯在一部政治科学著作语境中接受了修辞学，或至少接受了一种修辞学，这可能具有历史的原因，也具有理论上的原因。从历史来看，霍布斯费心构想他的理论的环境，是一种公开而激烈的敌对环境。国王、教会和国会数十年来一直龃龉不和，从斯图亚特王朝掌权以来尤其如此。到 1642 年时，英国内战已经开始，到了 1649 年，查理一世被处决了。国会、摄政王和军队直到查理二世在 1660 年复辟时才会执掌政权。霍布斯是个孪生儿，“我和恐惧一同诞生”(E. W.，Ⅰ，lxxxvi)，随着英国内战的开始，他离开英国到了法国，“最最要紧的是逃命，并在那里呆了十一年，这对他的伤害犹如千捶万击之深”(E.

W.,Ⅳ,414)。在法国,他写了《利维坦》,并诉诸激情,因为他必定已把激情看做了对听众的恰当回应,他们的激情已被点燃,成了公开和激烈的敌对仇恨。从理论上来说,为了真理,霍布斯能够证明诉诸激情是正当的,尤其当那种真理难以接受时。他的理论在《利维坦》文本中苦思冥想而出,并在结尾以明晰清楚的术语证明了这种理论的正当性。

在《利维坦》的文本中,霍布斯再次否认语词的隐喻用法是理性和科学的障碍,而同时他又诉诸激情,特别是恐惧,来作为他成熟政治科学的始点和基础。他再次求助于亚里士多德的《修辞学》,就像他在《法律原理》和《论公民》中曾求助于它一样。有一种解释认为,《修辞学》为霍布斯的政治科学提供了道德基础(Strauss,页30-34,130-36,148-50)。然而,正如霍布斯自己在他的早期著作中指出的那样,对激情的诉诸是修辞上的而非伦理上的诉诸。而且,这种修辞上的诉诸,是在亚里士多德、反改革者和霍布斯自己所理解的修辞意义上的诉诸。霍布斯尤其求助于亚里士多德和反改革者修辞的取材理想,他把这种理想等同于他的分析和综合法。这样,他背离了拉米斯学说著名的三法则,甚至还创造了一种修辞学方法,这种方法既不(完全)是亚里士多德式的,也不是拉米斯式的,也不是反改革者的方法,而是一种独特的方法,尽管它只是适度地成功回应了被内战纷争撕裂的英国。

霍布斯对激情的诉诸是其修辞学方法的始点和基础。所以霍布斯在《利维坦》引言中——这里与他以前的政治科学著作中的观点似乎矛盾——以智慧之名诉诸激情。他从内省反观开始。有一句俗话说,“智慧并不来自于读书,而来自于对人的理解”(E.W.,Ⅲ,x-xi)。但是霍布斯更喜欢另一句俗话,“认识你自己(nosce teipsum, read thyself)”(E.W., Ⅲ,xi),于是他内省反观:

> 由于一个人的思想和激情与别人的相似,所以每个人对自己进行反省时,要考虑当他在思考、构思、推理、希望和恐惧等等的时候,他是在做什么和他是根据什么而这样做的;从而他就可以

在类似的情况下了解和知道别人的思想和激情。(E. W., Ⅲ, xi)[1]

于是,霍布斯通过解读自己的思想和激情,来获得他的读者们的赞同:

……当我明晰系统地论述了自己的了解办法后,留下的另一个困难,只需考虑他自己内心是否还不是那么一回事。因为这类理论不容许有别的验证。(E. W., Ⅲ, xii)

霍布斯诉诸激情,是他的修辞学最基本的方法——尽管他对自己激情的内省法造成了他的修辞学方法中的很大困难,因为他认为他在自己心中发现的恐惧,在所有其他人心中也同样都会找到。

这样,霍布斯的修辞学方法就等于他的分析和综合法,这种分析和综合法带有亚里士多德式的和反改革者完整的修辞取材理想,包括理性、品格和情感——人们的推理和德性、激情和仪态。由于霍布斯采用(并适应了)分析和综合法,因此他就违背了拉米斯学说的明智律,而这一诫律是独立使用拉米斯方法的基础。就像霍布斯在他的晚期著作《论物体》(*De Corpore*)中描述的那样,分析综合法是一种适合于哲学探寻的逻辑方法。正如他在题献信中所说,伽利略和帕多瓦(Padua)的其他亚里士多德主义者详述并发展了这种方法。[2] 正如哲学就是关于原因的结果和结果的原因的知识,因此分析综合法也就是寻求并证明原因和结果的方法。寻求原因和结果既是分析的(分解的)又是综合的(合成的),并且也被称为取材的方法。证明完全是综合的

① [译注]涉及《利维坦》一书的译文,中译文参考了黎思复、黎廷弼《利维坦》中译本,北京商务,1985年版,下同。

② 下述著作描述了帕多瓦的亚里士多德主义者对这种方法的详述和发展:John Hermann Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*(《帕多瓦学派与近代科学的出现》),Saggi e Testi, 1(Padua: Antenore, 1961), 页13-68。霍布斯方法的重要性和意义在下述著作中有描述:Mintz, 页149-52; M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*(《霍布斯的政治科学》)(New York: Columbia Univ. Press, 1966),页242;以及 Hinnant, 页156-57。

(演绎的),并且也被称为教授(teaching)。这就是霍布斯在《论物体》一书中描述的分析综合法的大要。在早期的《利维坦》中,他描述了同样的方法,但未使用同样的名称。理性的方法,也被称为科学,等同于分析综合法:

> 根据这一切,显然可以看出,理性不像感觉和记忆那样与生俱来;也不像慎虑那样单纯从经验中得来,而是通过辛勤努力得来;其步骤首先是恰当地用名词;其次是从基本元素——名词起,到把一个名词和另一个名词连接起来组成断言为止这一过程中,使用一种良好而又有条不紊的方法;然后再形成三段论证,即一个断言和另一个断言的联合,直到我们获得有关问题所属名词的全部结论为止;这就是人们所谓的科学。(E. W., Ⅲ, 35)

科学,霍布斯也称之为哲学,就是原因和结果的知识,要得到这种知识,需要使用名词和良好而又有条不紊的方法:

> 科学是关于结果以及一个事实与另一个事实之间的依存关系的知识:通过科学,我们就可以根据目前所能做的事情,推知在自己意愿的时候,怎样做其他的事情,或者怎样在其他的时候做类似的事情;因为当我们看到某一事物是怎样发生的、由于什么原因以及在什么方式之下产生的以后,当类似的原因处于我们能力范围以内时,我们就知道怎样使它产生类似的结果。(E. W., Ⅲ,35)

鉴于名词在推理方法或科学中的重要性,在《利维坦》中,霍布斯拒绝语词的隐喻性用法——“使用隐喻、比喻或其他修辞学上的譬喻而不用正式的语词”(E. W., Ⅲ, 34)——他在早期的政治科学著作中也如此拒绝。

分析综合法,在《利维坦》中称为推理方法或科学,霍布斯把它等同于修辞学上的取材。就霍布斯接受取材作为修辞学的一部分,并且

确认修辞学上的取材作为推理方法或科学而言,他就违背了拉米斯学说的正义律(并且也违背了亚里士多德自己的实践)。为了他的说服目的——在被内战纷争撕裂的英国恢复和平——他确实这样做了。就亚里士多德、反改革者和霍布斯自己所理解的修辞学取材而言,它包含三种证明:理性、品格和情感。如霍布斯自己在引言中所指出的那样,品格以及尤其是情感,是他的修辞学方法最基本的东西。作为修辞取材的组成部分,品格和情感包括那些德性、激情以及有益于说服的仪态。因此,霍布斯在《利维坦》第一部分的若干章节中都考察评论了德性、激情和仪态。他的考察评论之细致超出了当下的需要,并明显依赖了《修辞学》以外的其他资源。第六、第八和第十一章分别列举和定义了激情、智慧之德和仪态,而第十、第十三,以及第十四和第十五章则分别处理了特殊的仪态、特殊的激情,以及自然法,也叫做道德美德。《利维坦》中所列举的激情包括(《修辞学》所列举的德性中的)宽宏大量、坚韧不拔和慷慨大方。而仪态则包括高贵、财富和权势,但不包括青年、老人和中年人的仪态(亚里士多德首先就把这些列于仪态之中)。智慧之德包括慎虑(亚里士多德也把慎虑列于智慧之德中),也包括智慧、想象、判断、明辨等等,而道德美德则只是自然法的另一个名称。《利维坦》对德性、激情和仪态的考察评论,至少就大致轮廓而言,遵从了亚里士多德《修辞学》和霍布斯《完整的修辞学艺术》对德性、激情和行为方式的考察评论。对于这种影响,我们不必太过强调。非常明显,霍布斯借用了亚里士多德《修辞学》。从他在《利维坦》中对德性、激情和仪态的考察评论的大致轮廓来看;从他在《利维坦》引言中对激情的诉诸来看;从他在早期著作中——既包括早期的政治科学著作也包括《完整的修辞学艺术》——把修辞学和诉诸激情结合起来来看;最后,从反改革——尤其是其代表沃秀斯,反改革反对拉米斯改革把激情驱逐至物理学和伦理学——的语境来看,霍布斯显然是在修辞学而非伦理学的意义上使用《修辞学》。

在《利维坦》第一部分所考察评论的诸种德性、激情和仪态中,霍布斯特别强调了恐惧,这是他努力建立君主权威并由此恢复和平的始点和基础。在《完整的修辞学艺术》中,他把恐惧定义为“心灵的忧虑

(trouble)和烦扰(vexation),来自对可能的伤害或破坏即将来到的恶的担忧”(E. W. ,Ⅵ,456 - 57),而在《利维坦》第六章中,他也这样定义恐惧,“当人们具有对象将造成伤害的看法时,嫌恶(Aversion)就称为畏惧”(E. W. ,Ⅲ,43)。在第十三章中,他惟妙惟肖地刻画了恐惧的首要对象,那就是战争,这是“每一个人对每一个人的战争”(E. W. ,Ⅲ,113):

> 在这种状况下,产业是无法存在的,因为其成果不稳定。这样一来,举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动和卸除须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、艺术、文学、社会等等都将不存在。最糟糕的是人们不断处于暴力死亡的恐惧和危险中,人的生活孤独、贫困、卑污残忍而短寿。(E. W. ,Ⅲ,113)

在《利维坦》中,再没有其他地方比这些著名(和不著名)的字句更明显地表现了霍布斯对激情的诉诸。像霍布斯这样用词来对自然状态进行描述,在那个时代实际上是常事,莎士比亚在《暴风雨》(*The Tempest*)中,以及蒙田在“论食人族”(Of the Caniballes)(*Essays*, Ⅰ, 30)中,也有类似描述(Ⅱ, ⅰ,142 - 51)。[①] 区别在于态度,霍布斯的阴暗描绘,与莎士比亚描述语调的光明幽默和蒙田的天真乐观形成了强烈对比。这样一来,通过内省反观,霍布斯确实就得诉诸对自然状态——那是每一个人反对每一个人的战争状态——的恐惧。在这种诉诸恐惧的效力之基础上,他来自理性的观点就建立起来了。他对君主权威的确认紧随他对恐惧的诉诸而来:

> 使人们倾向于和平的激情是对死亡的恐惧,对舒适生活所必

① Irving Ribner 和 George Lyman Kittredge 编:《莎士比亚全集》(*The Complete Works of Shakespeare*, New York: Wiley, 1971)页 1567;以及 John Florio 译,《蒙田随笔集》(*Montaigne's Essays*),三卷本,人人丛书,第 440 种,New York: Dutton, 1910, 页 220。

需的事物的欲望，以及通过自己的勤劳取得这一切的希望。于是理性便提示出可以使人同意的方便易行的和平条件。（E. W.，Ⅲ，116）

理性给霍布斯提示了十九个和平条款（也叫做自然法或道德德性）。其中前两个条款是，“寻求和平、信守和平”和“利用一切可能的办法来保卫我们自己”（E. W.，Ⅲ，117），从这前两个条款中，霍布斯得出了在《利维坦》第二部分中对国家的定义：

……国家……就是一大群人相互订立信约、每个人都对它的行为授权，以便使它能按其认为有利于大家的和平和共同防卫的方式运用全体的力量和手段的一个人格。（E. W.，Ⅲ，158）

从对国家的定义中，他得出了君主的定义，那就是“承当这一人格的人”（E. W.，Ⅲ，158）。霍布斯的修辞方法表明，理性如何揭示了十九条自然法则或道德德性，如何揭示来自这些法则或德性的主权者的定义。

在霍布斯的修辞学方法中，理性（Logos）构成了来自推理（reason）的论证。由于霍布斯用推理来达到他的说服目的，因此他就违背了拉米斯的真实律。作为修辞取材的一部分，理性包含了有助于说服的那些可能的理由或论证。与他的说服目的一致，霍布斯对分析综合法，推理或科学的方法，提供了一种修辞学解释。首先，他使推理或科学的方法服从于人们之间的争论。在《利维坦》第五章，他承认了科学中的相对不确定性：

如果一个人自称对任何一种事物具有学识而又能传授这种学识，也就是能清晰地对其他人说明其中的真谛，那么科学便是确定的。如果只有某些特殊事情和他自称具有的学识相符……那便是不确定的。（E. W.，Ⅲ，37）

也就是说,当科学令人信服时,它就是确定的。但科学并不总是确定的。职是之故,霍布斯就提供了一种方法,解决不确定情况中的争议。这种方法就是依靠君主的权力,为了保证和平,霍布斯就追求运用这种权力的威势。在同一章稍前的内容中,他用亚里士多德《修辞学》中的一段话来解释推理对君主权势的服从。推理只是一种计算,也就是将公认为表示或表明思想的普通名词相加减——也叫做演绎推理。然而,推理却始终是正确的推理,如同算术始终是一门确定不移、颠扑不破的艺术一样。因此,甚至当许许多多的人都一致赞同一种计算结果时,也仍然可能存在争议:

> 因此,在计算中如果发生争论时,有关双方就必须自动把一个仲裁人或裁定人的推理当成正确的推理。这人的裁决双方都要遵从,否则他们就必然会争论不休而大打出手,或者是由于没有天生的正确推理而成为悬案。所有各种论辩情形也都是这样。(E. W. , Ⅲ,31)

委托一个仲裁人或裁定人,与亚里士多德《修辞学》中的一段话相仿并行(Ⅰ, xⅲ,1374b18 - 19),霍布斯在《完整的修辞学艺术》中这样解释这段话:"要服从一个裁定人的裁决,而不是服从刀剑。要提交给一个仲裁人的裁决,而不是一个裁定人的裁决"(E. W. , Ⅵ,446)。在《利维坦》的语境中,仲裁人或裁定人当然就是霍布斯的君主权威或君主权威的代理人。这样,通过循环论证,霍布斯要推理服从于人们之间的论辩,而这种推理就以接受那同一个君主权力为前提条件,这种君主权力所追求的是要建立自己的威势。霍布斯来自推理的论证,取决于这种论证的始点和基础,即诉诸恐惧——对接受君主权威之正当性的恐惧。

第二,霍布斯使推理或科学的方法与他对修辞学演绎推理的解释一致,即与他在《完整的修辞学艺术》中描述的"更简单的方法"一致。更简单的方法是简化的演绎推理(马希梅奈称之为残缺的演绎推理);这种推理的一个例子就是例证修辞式推论(ostensive enthymeme),霍布斯

在《完整的修辞学艺术》中描述并阐明了这种方法，在《利维坦》中也使用了这种方法。[①] 例证修辞式推论来自于相反命题，比如说："如果不节制有害，那么节制就有利；而如果不节制无害，那么节制也就无利"（E. W.，Ⅵ，478）。在《利维坦》中，霍布斯使用来自相反命题的例证修辞式推论，论证不服从法律的后果（内战）或服从法律的后果（和平）。如果战争是永恒的恐惧，那么和平就是永恒恐惧的缺席。因此，这就是霍布斯的第一条自然法：人们应追求和平。于是，他们就应接受君主的权威。另一种例证修辞式推论来自定义，比如说："一个神灵（spirit）或者就是上帝，或者是上帝的造物；因此神灵就不否认上帝的存在，也不否认诸神灵的存在"（E. W.，Ⅵ，479）。对霍布斯来说，关键问题不是人们是否会服从法律（他认为，或至少希望，恐惧会提供足够的动力），而是人们会服从谁：教会还是世俗当局。[②] 这样，霍布斯在《利维坦》的前两部分确认了君主权威以后，又写了同样多的内容（第三和第四部分）来证明，君主权威不可能就是教会。他的论证是一个来自定义的例证修辞式推论。上帝国或者是一个天上的王国或者是一个世俗的王国。普通观点认为，上帝国是一个天上的王国。然而，上帝国以前就是以色列人的王国，这是一个通过契约建立的世俗王国。耶稣来是要恢复被扫罗（Saul）的选举中断的以色列人王国。但耶稣说，他的国不是此世的国。因此，直到他再次来恢复新的以色列，恢复新天和新地之前，耶稣并不统治世俗王国。职是之故，世俗权威而非教会，才应统治世俗王国，也就是上帝的国。所以，霍布斯让修辞学演绎推理服从于人们之间的论辩，以此主张自己的观点。然而，由于这些修辞学演绎推理，建立在服从于人们之间论争的推理的基础上，所以服从于人们之间论争的推理，反过来又建立在先接受君主权威的基础上。在最后的分析中，霍布斯就把来自推理的论证建立在该论证的始点和基础上——即对激情、特别是对恐惧的诉诸上："因为这类理论是

① Seitfert（页 142 – 43）注意到，霍布斯在《利维坦》中从相反命题出发使用了例证修辞式推论。

② John Dewey，"*The Motivation of Hobbes's Political Philosophy*"（《霍布斯政治哲学的动机》），载于 *Thomas Hobbes in His Time*（《时代中的霍布斯》），页 8 – 30。

不容许有别的验证的”(E. W. ,Ⅲ, x ii)。

在他的修辞学方法的发展中,霍布斯违背了拉米斯学说的三法则。当他承认取材——理性、品格和情感——是修辞学的一部分,并把修辞学的取材与他的分析综合法——即推理或科学的方法——等同起来时,他就违背了正义法则。当他使推理或科学服从于人们之间的论争,并因而使之适应于他的说服目的时,他就违背了真实法则。而当他采纳分析综合法,推理或科学的方法,不顾其他而选择拉米斯学说的方法时,他就违背了明智法则。然而,甚至就像反改革者所做的那样,霍布斯也对拉米斯学说的方法作了让步。在《完整的修辞学艺术》中,他曾使用了简短的格言和句子,而在同一系列的格言和句子中,他表达了对德性、激情和仪态的评论,而且,在《利维坦》第九章中,他提供了一个学问目录,这一目录按照从最一般到特殊和个别的顺序来排列,就是在这一章中,他在评论若干知识的主题时,采用了空间的模式。在与拉米斯学说的这种妥协或适应中,霍布斯与反改革者是一致的。

在更大和更积极的意义上,霍布斯也与亚里士多德和反改革者一致。在接受修辞学的取材时,他保存了修辞学与其他知识学科的传统联系,而拉米斯主义者却没有保存这种联系。在《利维坦》结尾,霍布斯以明晰的术语证明了他的修辞学方法的正当性,用这种方法,他调和了理性和激情,调和了科学和修辞学。他的证明意味深长地建立在如下承认的基础上:承认他的政治科学是道德科学,而非自然科学。他承认,在道德科学、伦理学和公民哲学中,理性和雄辩术可以十分完满地并存:

> 所以,虽然在自然科学中不能这样,但在道德科学中,理性和雄辩术则可以十分完满地并存。因为哪儿可以让人们偏执错误、矫饰错误,哪儿就更能让人倾心于真理,美化真理,只要有真理可以美化。(E. W. ,Ⅲ,702)

霍布斯无疑相信,他有真理要去美化。到撰写《利维坦》时,他也

已经逐渐认识到了,有些真理比其他真理更难美化。当他从政治科学转向自然科学,从《利维坦》转向《论物体》时,他就能够把美化真理的任务置之身后了。这样,他总结《利维坦》说:

> 在这种希望之下,我又将回到业经中断的自然物体的假说上去。如果上帝赐予我以健康的话,我希望,其中所作出的新颖之论使人感到喜悦的程度,能不下于这部有关人造物体的学说经常冒犯人的程度。因为这种真理既不违反人们的利益,又不违反人们的兴趣,人人都会欢迎。(E. W. ,Ⅲ,714)

总之,霍布斯的修辞学方法向亚里士多德式的、拉米斯式的、反拉米斯式的或反改革者式的严格分类提出了挑战。这种方法适合于随处可见的历史问题和当下的理论问题,是这些问题的材料的综合。历史问题迟早有一天会自行解决。霍布斯在修辞学和科学的分歧和互相冲突的要求之间,作了站不住脚的调和,他要用这种调和来解决理论问题,并把理论问题纳入到自己的修辞学方法中,尽管这非常不易。他的方法并非完全成功,这可能更是因为他的始点和基础,也就是他通过反省而对人的激情的理解,而不是因为方法本身的失败。霍布斯从自己内心来理解恐惧,并认为其他人也会有同样看法。他对自己激情的理解激起了批评者的普遍蔑视,看到霍布斯公然侮辱人的尊严,他们对此深感惊骇(Bowle,页 193 - 95;以及 Mintz,页 154 - 55)。就霍布斯的修辞学方法把理性与品格和情感结合起来而言,这种方法就承认了修辞学与科学,特别是修辞学与政治科学之间调和的可能性。然而,就这种方法容许情感战胜品格和理性而言,它又粉碎了这种可能性。

尽管这种修辞学方法的成功和影响有其限制,但霍布斯的方法还是有价值的,那就是,这种方法保存了修辞学艺术中的许多具有永恒价值的东西。有一种说法认为,拉米斯学说的遗产只是一串苦难不幸的连祷和弥漫的昏黯(Corcoran, 页 181 - 208)。霍布斯修辞学方法的价值(以及由此而来的重要性)在于,它重新肯定了,修辞学的力量和重要性在于它通过诉诸理性、品格和情感——霍布斯的"服从于人们之间论

争的推理"以及人的德性、激情和仪态——而与其他知识学科的传统联系。

无论霍布斯的修辞学及其修辞方法有什么样的限制,其中非常重要的是他自己对人性的阴暗看法,他的修辞学方法至少具有如下价值:它重新肯定了(与十七世纪早期某些占据主流地位的智识思潮相反),不诉诸理性和人的德性、激情和仪态的修辞学,根本就不是修辞学。

(译者单位:中山大学哲学系博士后流动站,中国政法大学)

"教条"对抗"数理":通过霍布斯理解现实主义构想

巴格比(Laurie M. J. Bagby) 著
吴明波 译

引 言

在国际关系方面,霍布斯的政治思想与现实主义的传统向来都是盟友。他认为人性阴暗,关于君主国间无政府状态的看法,他的自然状态为现实主义者提供了丰富的比喻。像迈克林(Iain McLean)这样的现实主义者,为产生于自然状态的逻辑推论强烈地吸引,并深受霍布斯不随时日消退的洞见影响(McLean)。[①] 现实主义者想在霍布斯那里寻找灵感的资源,他们主要关注自然状态的发现,以及它如何应用于国际关系。霍布斯其他方面的思想仍没有受到关注,那些思想可以给现实主义者的国际关系理论构想提供更为丰富的理解。

霍布斯关于国际关系的理论是什么,他是否一直完全信奉他的理

---

① Iain McLean,《利维坦中的社会契约和囚徒困境》(*The Social Contract in Leviathan and the Prisoner's Dilemma Supergame*),*Political Studies*,29,no. 3 (September 1981),页 339-351。

论？本篇文章处理的就是关于这个思想的三个方面的问题。在人们为何对抗的问题上，霍布斯思想的三个方面臻于结合。

首先，霍布斯也用自然状态的比喻描述国家之间的关系。霍布斯把关注自然法的推理应用于“国家法”。霍布斯有足够的理由回到他熟悉的领域。很多现实主义者或现实主义的批评者，都在相当有限的范围内使用霍布斯关于自然状态的类推。比如本兹(Beitz)，[①]他并不十分信任霍布斯修正或者改变那些类推的陈述。霍布斯承认个人与国家的不同，那些陈述也指出，可能存在一些“国际道德”以及国际合作(页 27-34)。因此，值得重新检查我们对霍布斯涉及国际关系的通常理解。

其次，我考查国际关系学问中不大为人知的另一条推理：霍布斯的观察重视语言及理解的含混。对霍布斯来说，人与人的对抗来自于人们的处境，但是他们的境遇部分地源于他们身体和心理的特征。身体的差异导致人们理解上的歧异，这些足以在国内(domestic)产生交流困难，在霍布斯看来，只有通过严格的科学方法才能克服这些困难。在此他区分了数理和教条的方法，大众使用的科学方法即是数理的方法，而“教条的”方法则是，阐明意识形态，但会毫无必要地激起他人的观点。霍布斯相信数理方法能给国内带来和平，但是因为语言的不同和文化导致的差异，似乎不可能在国际订立社会契约。但这个发现只是增强霍布斯的信心，他确信要获得尽量多的世界和平，就得通过追求国内的和平和稳定，也得通过在国内对社会契约的恰当理解来达成。

最后是霍布斯关于精良武装和文明国家出现的历史论述，还有因为理智主义、神学及随之产生的虚荣导致国家(nations)内部(之间)的对抗。霍布斯假设，最初确实是为了安全而成立政府，它最初也是由君王残酷的武力建立。然而，随着文明的发展以及不可避免的政治世故(sophistication)，领导者和人们都已忘了政府的真正目标，他们行事

---

① Charles Beitz，《政治理论和国际关系》(*Political Theory and International Relations*)，Princeton University Press，1979。

缺乏理性,为了一些"小事"互相厮杀(比如由于教条的流行而来的政治党派或宗派)。霍布斯知道,"往昔的黄金岁月"已经一去不返,那时还能够通过残酷武力(这些由不可质疑的宗教权力所保证)建立稳定的政治秩序。人们必须接受一种学说并使基本原理内在于他们的政治忠诚,这种学说同意人们自己认为的自私(self - interest)。因此,他以人性和历史的真实为基础,推进了他的科学理论,使这个学说能成为一种在大学和教会中教授的政治"学说",能矫正导致他那个时代如此之多冲突。假如社会能成功选用这个学说,会给无政府的世界带来国内的安宁,也给国外带来尽量多的和平稳定。

自然状态和国家法

《利维坦》第十三章通常被当作霍布斯对国际冲突的明确论述。当然,该书首要的关注是国内冲突,但他也明确提到了国际关系。在此,霍布斯没有提到"自然状态"而是"人类的自然状况"。他首先提出人根本上是平等的,因为自然状态下,最弱者也可以设法杀死最强者,最终所有人都变得审慎。绝对的平等之后则是竞争,霍布斯说,如果个人要求太多的力量或物品,其他人就想打倒他。换而言之,因为一些人想要的太多,所有人必须试图征服彼此以求得生存。摩根特奥(Morgenthau)重复了这个观点,他提出,霍布斯在《利维坦》第十一章对无休止要求权力的描述,仅适用于少数人,比如亚历山大大帝、拿破仑,以及希特勒(Morgenthau,1960,页 233 - 35)。霍布斯总结了导致这些冲突的原因:

> 在人们的天性中,我们发现三者导致争斗。首先是竞争,其次是猜疑,第三是荣誉。第一种原因使人求利;第二种原因为了

安全;第三种原因是为了尊严。(卷三,《利维坦》,页 112)[①]

霍布斯继续通过战争状态作出解释,他的意思不仅是彻底的暴力,同时也是人们倾向于暴力的时代(在他的估计中,所有时代皆如是)。然后,他提供给我们无政府状态的比喻,这是一个已被称赞了几个世纪的比喻:

> 这种状态下,产业是没法存在的,因为其成果不稳定。这样一来,举凡土地的栽培、航海、外洋进口商品的运用、舒适的建筑、移动与卸除须耗费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、文艺、文学、社会等等,都将不复存在。最糟糕的是人们不断处于暴力残废的恐惧和危险中,人们的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿。(页 113)

霍布斯告诉我们,即使我们无法拥有原始状态的直接知识,在我们的经验中也有接近人类自然状况的时候。其中的一个例子当然就是霍布斯最为关注的内战。然而,霍布斯补充说,自然状态也是君主彼此间的持续状态(页 115)。这个论述中,霍布斯把自然法应用于国家法,确实,偶尔他似乎也把两者等同。他在《法律原理》中写道,"国家法等同于自然法"。霍布斯继续写下,"在共和国建立前,人和人之间的自然法,就是共和国建立后统治者和统治者之间的国家法"(卷四,《论政治体》,页 228)。

当我们试图确认自然法和国家法的区别时,就必须关注霍布斯对最经常导致国际战争原因的观察。霍布斯告诉我们,君主彼此间的状态在一个重要的方面不同,这种不同使得他轻视导致国家战争的胆怯(diffidence)。君主能保证他的子民相对安全,反之,个人在自然状态

① [译注]本文的引文来自霍布斯《利维坦》中译本,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆,1985 年;本文原文中,霍布斯作品的所有英文引文(除《论公民》)都来自 Molesworth 编辑的《霍布斯英文著作集》(*The English Works of Thomas Hobbes*),London: John Bohn Reprint,1962,引文所标卷数和页码均为英文版本卷数和页码。

下更易受攻击。政治体不计其数;有些人会在战争中死亡,但不是全部(至少他们很少这种不幸的机会)。于是,在自然状态,君主们之间就忧虑寥寥。如果君主们越少恐惧和焦虑,他们也就越不会被迫进入人们的社会契约,这种社会契约却是霍布斯设想的个体的自然状态(卷三,《利维坦》,页 115)。文森特(John Vincent)指出:

> 战争状态中,通过支持国家公民的产业,会增加他们和国家的实力,然而个人间的自然状态阻止任何产业的形成。(Vincent,页 4)①

霍布斯经常使用"国家权力"这样的语词来描述国家间的关系,他假定自然法和国家法等同,这更促进了问题的深入。我们知道自然权利优先于国家法。总的来说,自然权利就是做一切可以保护自己的事情,而自然法作为理性发现的规则,可以阻止任何妨碍自我保存的行为。在自然状态中,人人都有权利做任何事情;因此,就无所谓安全。所以自然法首先要寻求和平,但最重要的是保全自己(卷三,《利维坦》,页 117)。因为人是理性的动物,能发现为了相互保护进入契约的好处,所以他们关注第一自然法存在的可能性。只有恐惧的人们订立契约,其他的协议才能订立,否则它们无法生效。自然法为所有人所知,但是在实践中却缥缈无着。在社会契约订立后,其他的自然法(即使在他们的自然状况下也为理性的生物所知)变成优秀市民法的基础。

国家法又如何呢,因为它不能确切地生效,所以它不能用来制定市民法?在《论公民》中,霍布斯更在君主国中进一步澄清法律的状况:

> 自然法还可以分为人的自然法和国家的自然法。前者单独

① R. John Vincent,《二十世纪国际关系中霍布斯哲学的传统》(*The Hobbesian Tradition in Twentieth Century International Thought*),载 *Millennium: Journal of International Studies* 10, No. 2(1981)。

> 被称作自然法,后者也许可以被称作国家的法律——但通常将它说成国家的权利。两者的诫律相同,但因为国家一旦构成,就吸收了个人特性,所以,我们说起个人的义务时所称的自然法,当它用在整个国家、人民或民族时就可以称为国家的权力了。我们一直在说的自然法和自然权利的原理,被应用到整个国家和民族时,也许就可以被当做国家的法律和权利的原理。(页275)①

这些区分在《利维坦》中更为明显,在此霍布斯再次把自然法和国家法等同,但是他继续解释:所有君主都不得不和其他君主订立社会契约,都有权去保护他的政治体,就像自然状态下个体有权保护自己。

> 对处于不同世俗政府之下的人,在其相互关系上应行和不应行的事物作出规定的那种法律,对国家的规定也相同(也就是说对主权君主和主权议会的良知意识的规定和对上面那种人的规定是一样的)。因为除了在良知意识中以外,就没有其他的自然法庭存在……(卷三,《利维坦》,页342)

我们发现,人的自然状况以及随之而来的自然法,不同于君主间的状况和他们彼此回应的方式。国家间不可能有契约,因为国家不能体验到(像个体在自然状态中体验到的)激起的恐惧。君主们会一直保持在自然状况中。他们保留了自然权利,做任何有必要保护国家的事情,包括在战争中对敌人施加邪恶(卷三,《利维坦》,页305)。我们知道,人们在自然状况下能知道所有的自然法则,但不能适当地驾驭它们。君主的状况也如此,但是程度较低,因为绝对的安全阻止他们彼此订立社会契约,也使得他们之间不能强制执行的协议更为可能和稳定。

在《利维坦》二十一章,霍布斯提到,关于政务大臣豁免权的"君主间契约",这表明他认为在缺少世界政府的情况下,可能存在君主国

---

① 《论公民》,选自《人与公民》(*Man and Citizen*),Bernard Gert 编,Hackett Publishing Co.,1991。[译注]中文译文来自应星、冯克利译《论公民》,贵阳:贵州人民,2003年。

的协议,而且这比自然状态下个体间的协议更为稳定。外地人应受本地法律的管辖,除非"由于主权者的亲善关系或者根据特许享有特权"(页209)。霍布斯同时指出,在战争中可能与外国人订立契议或者结盟。他在《狴希莫司》(*Behemoth*)[1]中写道,

> 一般情况下,我们可以看到邻国妒忌我们彼此的荣誉,更不能忍受更大的怨恨阻碍他们在共同野心所引导的事物上达成一致。(卷六,《狴希莫司》,页203)

就像我们看到的,霍布斯称呼这些协议是"主权君主和主权议会的良心"(卷三,《利维坦》,页342)。君主的良心是国际自然状态中仅存的公正法庭。因为,在自然状态下为我们所知的自然法,就是君主间的良心。但是,自然法能用于迎合那些君主们共同的野心或友谊。

霍布斯补充说,即使在自然状态下仍然存在"自然的惩罚",这些也能够适用于君主们之间的相互关系。这些"自然的惩罚"能在国际关系中更加鼓励信念的合作和稳定:

> 因此会出现这样的情形:放纵是自然地招致疾病的惩罚;轻率伴随着灾祸的惩罚;不义招来仇敌的暴力之罚;傲慢招致失败的处罚;懦弱招来压迫;国王疏于政务则导致造反;叛乱招致杀戮。(卷三,《利维坦》,页356-357)

通过指向那些触发伯罗奔半岛战争的事件,霍布斯明确区分了可能来自于国家阻碍商业的自然惩罚。雅典人封锁了来自麦加拉的贸易:

> 因为如果雅典人对他们的邻居麦加拉人表现得谦逊一点,在他们的港口和市场做买卖,那么战争就不会发生。(卷四,《论政治

① [译注]Behemoth,巨兽,旧约中描述的巨大动物。

体》,页 101 -2)

在霍布斯国际关系的思想中,我们已经发现一些复杂性。他承认,与自然状态下的个人相比,国际关系中的国家有着不同的状况。他认识到,不能强制执行的协议比在自然状态下更为可能和稳定。他认为,君主比不受控制的人们更能行使他们的良心。当君主由于轻率和傲慢,而不能对世界政府为他们的不公正负责时,他们必须谨记他们应得的自然惩罚。那么,很显然,由于与自然状态下的个人相比,君主们能更好地消除暴力死亡的威胁,所以,他们更应该预见和注意自然惩罚的威胁。

在霍布斯的整体政治思想中,自然状态、自然法以及国家法各扮演什么角色呢?为了便于回答这个问题,我们必须转向霍布斯思想的第二层次,即国际理论的含义。

体力差异下斗争的来源

霍布斯关于人性的差异和视角问题的理论,与亚里士多德学派的观点产生争论,后者认为外在事物以其“种类”而令它们为人理解。当然,霍布斯必须同意这个观点,即我们对事物的认知(conception)来源于某一外在事物的一定位移(action)。但是霍布斯论证道,人们的感觉必须作为一种内在行为来理解,一种与外物分离的现象。换而言之,在视觉中,我们看到的是外物在我们脑中形成的“幻影”(apparition),而不是事物本身。我们看到的事物与事物本身不同,我们只能知道感觉告诉我们的东西。霍布斯很快指出,我们经常看到的东西其实并不在那里。听觉也如此,如果没有耳膜我们什么也听不见。我们思考的现世之物,实际上是我们脑中被歪曲的“诸幻象”。霍布斯认为,在世上能真实描述的只有“运动”(motion)对我们产生的那些幻象(卷四,《人性》,页 3 -8)。

霍布斯并没有说,我们看到的是与事物完全不同的东西,否则科学方法就行不通了,但在我们的感觉中有细微的不同,使得我们不能

进行准确的交流。当然,人类的这种状态也在政治上产生影响。虽然,霍布斯对各种思想和经验的机械论解释不能完全让人满意,但是,很明显,他认为人类不会那么容易了解世界如其所是的样子。紧接着前面的发现,霍布斯认为人类在彼此的准确交往中有困难。因为每个人都生活在有些许知觉差别的世界中,每个人都很有可能使用带个性的语词(卷四,《人性》,页25)。人们能够设想,这种影响会如何鼓励个体适应不同的政治意识形态和政党。《利维坦》第十一章处理人们之间的"品行差异"问题,如果说这个处理欠缺系统性的话,那么至少也可以说,它令人印象无比深刻。当人们不停地共同追求权力时,他们如此追求的名义是:"激情的差异"以及知识和观点不可避免具有的差别(卷三,《利维坦》,页85)。因为他们在身体属性、经验和激情上的差异,人们在变化无常的品行下使用语言,甚至用不同的名字称呼相同的事物。问题的关键和部分解决方案出现在下面的文字中:

> 我们必须从知识和感觉的最早背景中开始,因为"感觉的欺骗……易变的名字是如何设置的,他们怎么受那些含混的话、多样的激情影响(在两人中缺乏共识:关于什么是善和恶;什么是慷慨,什么是挥霍;什么是勇猛,什么是鲁莽),以及人们如何受制于谬论或者通过推理得到的谬误……"(卷四,《人性》,页26)

为了建立真正的科学推理,霍布斯不需要把理性完全从感觉的证据中分离。事实上,他通过感觉的开端或原则,利用科学定义证明真理(卷四,《人性》,页28)。我们不能完全认识外界,通过科学的推理,我们也只能说事物更能符合真实,并测试我们的理论和假设是否行之有效。因此,仅仅通过专注且严格使用我们的方法,我们就能克服视角主义[①]的困难。这个困难容易分析却难于解决,这不是那些普通人,或大部分有学问的人,通过自身的努力就能完成的事情。霍布斯区分了

---

① [译注]Perspectivism,译作视角主义,认为外部世界通过不同的概念和信念系统加以解释,没有一个独立的权威标准可以决定其中某一系统比其他系统更有效的理论。

数理的方法和教条的方法,前者的推理始于谦逊(humble)的原则,后者则拥有来自权威和习俗的格言,他赞成应该以后者为基础批评混乱,因为后者希望,它的观点能在没有确切论证的情况下被接受为事实(卷四,《人性》,页 73 -74)。

在国内的层面上,霍布斯似乎很难解决科学方法的问题,但是,假如这种解决即使困难,却仍有可能的话,那么,通过一种相似的科学,克服根植于国际文化及语言分野中的差异和知觉,这又是一种怎样的希望呢? 在用圣经解释"语音差异"(diversity of tongues)来源时,他暗示了这个困难。在伊甸园最初最简约的指示后,他推测,人们在没有上帝的帮助下为事物命名。比如人们给动物命名。但在巴别塔中,因为人们背叛了上帝,之前所有的语言都被打乱,从此所有语言都是人类的发明,并且一直增长。需求是所有发明之母,语言在不同地方的演变和增长,在一定程度上也是因为人类的需求(卷三,《利维坦》,页19)。在《哲学原理》中,霍布斯加上了他的观察:

> 因为考虑到每天都创造新的名字,旧的就搁置一边;不同的国家用不同的名词,不可能发现名字和事物的相似,或在它们间作任何对比,人们如何能知道,事实的名字源于它们的本性呢?(卷一,页 19)

霍布斯描述的世界中,事物的名字不能充分地表示他们的真实所是;在这样的世界中,国际交流尤为困难。在霍布斯进行哲学探讨时,这一行为本身就有大量的证据表明,在他的国家中,有可能通过严格使用科学方法克服语言不稳定的问题,但是,也没有相似的证据表明,霍布斯认为,他的教导可能给这个世界灌输君主间的一致及和平。为了保持国内的幸福,其他的国家应该会听从他的建议;霍布斯不认为他仅仅在为英格兰写作。实际上,霍布斯声明,他用拉丁文写作是为了让更多的人知道。在《关注霍布斯的荣誉、忠诚、品行及宗教》(*Considerations upon the Reputation, Loyalty Manners, and Religion of Thomas Hobbes*),霍布斯谈到他自己:

> 在巴黎,他用拉丁语写作并出版了他的《论公民》,结果所有的国家都能听到你和你的同盟者在英格兰做的事情,我相信他们会憎恨你;因为我知道,在海外没有比它更被夸大的书了。(卷四,页415)

很明显,霍布斯认为他的书能够启蒙其他国家的人。但是,国家与国家之间所以可能达成协议,并且创造某种有约束力的合作或法律的结构,就像我们之前所见,这种可能是因为拒绝接受国家的主权力量,而现在,却是因为语言和文化的障碍。国内可能的幸福和国际持续不安全状态之间的区别,在下面的段落中表露无遗:

> L. 你不应指望在两国中有这样的和平;因为在这个世界上没有共同的力量来惩罚国家的不公正。相互的恐惧使他们保持一定时期的和平;但只要觉得自己有一点优势,他们就会彼此侵犯;一个国家服从于他们的君主,而其他国家不是,这就是君主国最大的优势。但国内的自由可以持久,只要让平民看到他们服从和支持他们的统治给他们带来的好处,以及看到加入那些通过承诺改革,或者更换政府来欺骗他们的人所要遭受的害处。(卷六,《对话》,页7-8)[①]

霍布斯只是主张国际冲突更多来自于国内秩序的破坏。这个观察得出的推论在于,如果一国能保证国内的和平和安全,那么它就较少遭受入侵的威胁。君主国越安全,我们就越能希望恐惧“使他们保持安静”。这也就是为何霍布斯的理论能对国际和平有所贡献,或者就像他提出的,君主间总会暂停彼此的敌意。在同一作品中,“君主有权征收金钱来保持他的军队”,霍布斯捍卫这个观点,坚持这是国家安

---

① [译注]中译来自《哲学家与英格兰法律家的对话》,姚中秋译,上海:上海三联,2006年,此处引文为法律家的发言,见第一章《论理性的法律》。

全的必要措施(卷六,页 18)。霍布斯推论道,如果君主不能武装精良,权力的羸弱就会诱惑邻国。如果他武装精良,国家安全繁荣,那么暂停的敌对可能持续更长时间。这些强大国家组成的世界看到的争斗会更少。

因此,霍布斯绝对王权的学说,在国际流传,只会使世界更安全。有证据表明,霍布斯希望通过传播他的学说使得国家更不易暴乱,因此更不会成为可能的征服者,国家间仍然可能处于战争状态,但是至少它仅仅是战争状态而不会转化成公开的冲突。没有足够的证据表明,霍布斯希望那种像康德这类哲学家梦想的"持续和平"。

我们在这一部分已经看到,霍布斯在解释人类的争斗时,并没有特别限制自己讨论人类身体和头脑的内部机制,而是继续关注,特别是人类在推理上的缺陷带来的影响,因此他区分了教条和数理的方法。数理的方法既在国内也在国际上,通过制造权力平衡提供了和平的希望。现在我们必须转向霍布斯的历史论述,以完全理解数理和教条的区分,以及霍布斯在多大程度上把困扰这个世界的争斗归因于教条。

教条战争

克雷纳克(Kraynak)的《霍布斯思想中的历史和现代性》仔细检查了霍布斯理论的历史层次。霍布斯以历史写作方式写出的作品,往往被人视而不见,比如《狴希莫司》和《哲学家和英格兰法律家的谈话》,克雷纳克倒是经常引用(Kraynak,页 10)。[①] 如果从这些较少受赞誉的作品来看,就像从人们熟知作品的一些较不出名的段落来看一样,那么,霍布斯的理论就带有强烈的历史因素。他描述英国人的进步,从"最初的状态即我们仅存的权威是父亲或征服者,他们通过'自然力量'统治他们的家庭和部落",到罗马人统治时期,英格兰人发明了成

① Robert P. Kraynak,《霍布斯思想中的历史和现代性》(*History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*),Cornell University Press,1990。

文法和租税,但是它仍然分成"很多王国",到第三个时期即威廉作为征服者,最后"建立了一个伟大的君主国,并带领英格兰进入公民社会"(Kraynak,页 13 – 14)。

霍布斯认为,艺术、文学、科学及社会学本身,仅在第三个时期(即公民社会)才成为可能。实际上,只有在成功征服之后,在随之而来的和平中,这种文明的状况才能出现。但是这听起来有点像卢梭,人们常常以为,他的环境论对立于霍布斯对人性无休止的怀疑,不过,霍布斯把严格的注意力转移到被这种文明腐蚀的意识形态。因为即使文明促进了科学和技术的发展,但它同时也产生余闲去追求投机的科学。牧师、哲人、演说家、律师以及知识分子用意见的统治取代了自然力量的统治。为了土地或财富的战争被教条的战争取代。战争不再由需要推动(争论的最初原因),文明人为"头衔"、"身份"和"发布知识"之类的"非必需品"而竞争(Kraynak,页 16)。就像克雷纳克指出的,最重要的是,霍布斯认为,人们对伙伴的态度和行为改变了进入高级文明的途径。人类最后的目标不是安全,而是建立至高无上的意见。残忍和憎恨发展到野蛮人无法思议的新程度。

克雷纳克强调,这些观点带有在《论公民》和《利维坦》中出现的历史时代性。他看到霍布斯把历史分成以下几个时代:"预言的时代",由近东的古代王国为代表,以相对的和平为特征,君主就是他们自己的先知;"哲学的时代",由古希腊和罗马为代表,其中有很多派系的倾轧;以"教条的时代",以封建的和当前的欧洲为代表,在这个时期,曾作为知识分子特权且强大有力的哲学,现在却遍布各色人中。根据克雷纳克的观点,霍布斯相信"哲学的出现和普及已经伤害了文明"(Kraynak,页 18)。

要理解霍布斯对这些不同时期的评论,最好的方式就是简要表达霍布斯如下观点:随着文明的发展,人们变得越来越繁荣和悠闲,所以虚荣的增长导致人们更多地争论。通过对比我们可以看出,为什么霍布斯把最早的时期叫做"黄金时代"。在黄金时代,国王通过武力保障安全,通过宗教授予无可置疑的权威进行统治。最早的时期与霍布斯所处的时代不同,那时,宗教的权威无可置疑。人们不能形成不同和

独立的观点。但这种黄金时代没有持续多久。

霍布斯描述古希腊和罗马的哲学时代,是那些(通过庸众获得荣誉的)演说家的野心导致动乱纷纷的时代(卷六,《狴希莫司》,页252)。在他翻译修昔底德的《伯罗奔半岛战争志》的介绍性评论中,他描述古代的雅典充满了狂妄的政治家和轻信的愚民。例如,霍布斯称克瑞翁(Cleon)为"最可恶的马屁精",他"因此是民众最易接纳的演说者"(页15)。

无论如何,霍布斯也没有减轻古代哲学家对他们时代派系之争和冲突的责任,但是,他似乎在他那个时代知识分子中区分了探讨哲学的途径。柏拉图、亚里士多德以及其他古代哲学家的意图模糊不清,所以一般人仍旧忽视他们的教导。在翻译修昔底德时,霍布斯赞成古人的特性,"因为一个智慧的人应该这样写作(虽然这些语词能被所有人理解),智慧的人们只会去称赞这个智慧的人"(页25)。在霍布斯的时代,这种模糊写作和训导的能力和意愿已经可悲地消失。在他的时代,无论考虑何种政治理论,都必须完全考虑普通人的意见。

当然,霍布斯多次批评,他那个时代学院门墙里学说混乱,但即使这样,也比匍匐在传教士的脚底要好,遑论那些革新。在《狴希莫司》中,他谴责传教士(比如长老会和中立派)引导人们反对已建立的英格兰教会而喜欢更民主的教会政府。他们被那些学说怂恿,受那些像亚里士多德和西塞罗这样的哲学家的作品刺激,他们在市民国家(civil state)中要求民众的政府,就像教士在教会中要求的一样。这些民主人士使得人们

> 通过在议会中的长篇大论,通过在国家中和人们讨论和交流而喜欢民主制,接下来赞美自由、抨击暴政,使得人们收集他们的信息时认为,这种暴政就是他们的当局。(卷六,《狴希莫司》,页192)

在霍布斯的观念中,野心和嫉妒导致了这些煽动性的行为。牧师嫉妒教会官方的主教,民主人士嫉妒个人委员会,"他们认为那些人没他们聪明"(页192)。他们的愿望正是要把政府从君主制更迭为民

主制。

假如这是对争论原因的历史解释,我们就很难完全同意多兰(Frederick Dolan)的观点,比如,他告诉我们"除了上帝的'自然'世界,人们离开天堂后就什么都没有了……就像霍布斯曾说的,人们的生活实际上是孤独、贫困、卑污、残忍而短寿"(页195)。[①] 实际上,如果我们看过霍布斯的历史论述,就会发现,在最早的时代,即先知的时代,天堂确实是天堂,至少霍布斯这样衡量。君主借上帝的权威统治,他们的法律和教条无可置疑,国内也就有更多的和平。根据霍布斯的逻辑,因为国内有更多的和平,国家间必然存在更多的和平。在哲学时代,人们开始从天堂坠落,教条的时代就完成了这种坠落。所有这些似乎显示出,霍布斯的理论并不像最初一样,对社会和文化的进化视而不见。

伦德(W. A. Lund)指出,霍布斯认为政治的往昔(past)不像宗族或家族的往昔那样,有足够的契约性。社会源于获取,而不是协定。但产生政府的这些实际原因,并没有与霍布斯对自然状态的逻辑解释矛盾。两种争论提供了不同的目的。霍布斯在自然权利之上建构它的理论,"因为他不相信过去发生的事情,能符合或控制当前的讨论……"(Lund,1988,页226)。[②] 在霍布斯的时代,政府没有足够合理而持久的基础,政府的权威更容易受到挑战。因此,伦德在霍布斯的思想中区分了描述的(descriptive)和说明的(prescriptive)两个种类。

> 他对"骚乱"的抽象解释和对英语特殊性的说明,似乎假定"骚乱""不可缺少的原因"(causa sine qua non),在于人性的普遍真实以及人性倾向于"不满"。然而,因为那些是永恒的而且不能完全根除,他继续关注其他能与它们结合的因素来组成内战的全

① Frederick M. Dolan,《霍布斯和/或诺斯:美国国家安全的修辞》(*Hobbes and/or North: The Rhetoric of American National Security*),载 *Canadian Journal of Political and Social Theory*15,nos. 1-3(1991),页191-209。

② W. A. Lund,《霍布斯论意见、私人判断和内战》(*Hobbes on Opinion, Private Judgment and Civil War*),载 *History of Political Thought*,13, no.1 (Spring 1992),页51-72。

部“神助原因”(concourse of causes)[①],这些原因可以公开修正和排除。(Lund,1992,页67)

我们必须记住政治权力的真正起源,政治权力立足于安全和保密的需要,还有以武力凌驾于他人的欲望。从这点来看,霍布斯的自然状态—社会契约理论根植于历史事实。问题在于对政府的原初记忆,国王“通过自然权力来统治”,却因为文明的腐蚀已被淡忘。霍布斯的解决方案是关注人性,因为它已经被高度发展的文明尤其是文明的教条歪曲。

至于这些观察如何与国际关系有关,我们会看到,这些国际关系从相对简单的时期发展到复杂的时期。在自然状况下讨论个体时,霍布斯解释说,即使普通人也被鼓动去战斗,这并非出于无止境的欲望,而是对安全的需要。这种需要无疑也是国王和国民的原初推动力。不过,还有其他缺乏理性的动机,霍布斯认为它使国王想挑起战斗,这在他的时代更为常见:“在新的对抗中获得名望”、“安逸和肉体之乐”、“赞赏”或成为“在某些艺术或智能方面出类拔萃”(卷三,《利维坦》,页86)。“确实我们容易看到邻国嫉妒彼此的荣誉,更不能忍受更大的怨恨……”(卷六,《狴希莫司》,页203)。在这些情况下,霍布斯不能只是对政治哲学家或政治领导人宣扬他的理论。既然残忍的武力和宗教权威并不足够,他就必须创建能吸引人的理论来建立合法的政府。这个新的理论可为众人理解,它包含了自然状态和社会契约。

结　论

很明显,霍布斯珍视并希望保留文明的价值,所以,霍布斯看到,他最主要的任务就是,设法从文明所孕育的知识分子、神学家和其他理论家手里解救文明。霍布斯的新科学曾经且一直会为政府建立理性的基础,同时,立足于平坦而稳固的根基(即原初求生的动机),人们容易抓住这

---

① [译注]Concourse字指第一因流入第二因,特指神学中人类堕落前由于上帝的帮助而免于本罪的说法。参看《利维坦》中译本61页。

种动机,并且避免被曾欺骗他们的人再次欺骗。他想建立一种能结束教条政治时代的学说,使国家回到那些更接近人类原初的状态(Kraynak,页63)。如同伦德指出的,霍布斯"自封的任务是,用他的新哲学来把政治建基于理性和教导而非意见、说服和历史上特殊的例子,用'规则和绝对可靠的理性'取代没完没了的'教条'冲突"(1992,页54-55)。霍布斯认识到,用武力建立国内秩序的源初方案,不会再像以教育为基础的共同理解一样行之有效,你也可以认为这是种新的意识形态,但这种理解基于人们用科学推理发现的真实状态——即生存确实极为重要。对一般人来说,如果使用霍布斯的自然状态、社会契约、自然法的教导,他的理性规则就能作为信仰和正确的意见在学校和布道坛传递(Lund,1992,页59-60)。为了他的教义建基于对事实的共同感觉,霍布斯只是要求人们关注自身,以发现他对人性的基本假定的证据。

约翰斯顿(Johnston)论证道,霍布斯不仅知道需要通过理性发现真实,也知道需要把这些事实转换成有力的政治修辞术来说服他的读者(页51)。[1] 在讨论历史和科学表面上的分离时,施特劳斯注意到霍布斯思想中的修辞要素。在写作《利维坦》时,为了得到可靠结论,霍布斯断言,阅读历史会带来缺欠,或者获得其他形式的经验会带来缺陷。

> 霍布斯越明显想区分事实和将来,《利维坦》的理想特征在他脑中就更清晰,对他来说历史也更少意义。(施特劳斯,1984,页97)[2]

但这种历史和理论间的区别显示,有力地推进了霍布斯的结论的,既不是对历史的全盘反对,当然也不是反对以科学事实为基础的理论观点,而是对力量的渴望。为了传授霍布斯的学说,学习历史(主要是文明人自命不凡的编年史)不会很有用,这会导出错误的结论,比如赞赏虚荣的古典作家。就像施特劳斯指出的,霍布斯的意图是使读者从

① David Johnston,《利维坦的修辞:霍布斯和文化改革的政治学》(*The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*),Princeton University Press,1986。

② Leo Strauss,《霍布斯的政治哲学:它的基础和起源》(*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*), University of Chicago Press,Midway Reprint,1984。

虚荣转向恐惧(页149)。为了达成这个任务,随心所欲地学习历史十分有害,这会使大部分人滋生一种声名狼藉且有缺陷的推理能力。

霍布斯的学说强调恐惧和理性,而不是描述他那个时代的国家事务。对于虚荣以及随之而来的意识形态斗争所长久困扰的社会,这就是霍布斯的解决方案。很明显,自负和意识形态也困扰国家间的关系。但是在一些不同的场合,霍布斯修正他的学说来处理人性中相同的缺点。君主之间可以没有社会契约,但是国家间能够且应该有更多的和平和安全,以便反对人类的自然状况。传播霍布斯的理论,就能带来相对的和平和安全,并能改变国内政治乃至国际关系。国家越强越安全,就越不会侵犯别国。霍布斯写道,

> 因为如果臣民穷困,鄙贱或由于贫乏,四分五裂和积弱,以致不能作战御敌时,君主也就不可能富裕、光荣与安全……(卷三,《利维坦》,页174)

政府越理解它的真正利益所在,君主就越不会通过战争来荣耀自身,或者因为侮辱而报复邻国,也就更不会纵容野心勃勃的将领或者较低级的官员。

这些难道不是和当前现实主义者的思想很接近么?他们所以写作,是因为他们知道官员们经常跟现实主义者们对理性行为的想象不相符合。他们提出权力制衡或者国际无政府结构影响等观点,作为说服的要素,作为我们在并不完美的国际无政府状态下应该考虑的标准。他们支持以强大的国防阻止冲突:"通过强力达至和平"。

我们可以看到,在这个论证中,霍布斯思想是现实主义者灵感的来源,如卡尔(E. H. Carr)或者摩根特奥这样的现实主义者对意识形态政治的批评。对他们来说,或对霍布斯来说,这是远远超出人类现实的意识形态狂热,它会导致最危险的学说战争,不是为了安全(在现实主义者眼中这是战争惟一的合法理由),而是为了理念而战。因此,他们规定了一种理性的、冷静的外部政策来避免意识形态(情感的)表达。霍布斯的分析,能很好针对高度文明的、并因此而争论不休的人们,他

们想清除可能成为一种琐事或者侮辱的东西。霍布斯的处方就是,这些人能真正意识到他们的状态是多么危险,他们身体的存在和公民社会的连续性是多么脆弱。霍布斯希望他们能在心中作一个飞跃,远离那些学说相异所产生的错觉,并冷静地认识合理的恐惧。他对自然状态以及原初社会契约的描述,就是他们所需要的"事实检查"(reality check)。那么,它可能被看做另一种学说,但是一种基于事实以及产生人类真正愿望和需求的学说。科学方法和人类的反省支持这种学说,并且能够在中小学里得到教授。

因为,处于国际关系中的当代现实主义者们对当前国际事实的描述和说明很混乱,所以,他们易受攻击,被指责为不够现实,没有关注系统内如此之多"非理性因素"的影响等等,比如宗教、意识形态、国家和种族的认同,国际组织和政权的角色,或者国际法和伦理的影响等等。现实主义者经常能和这些攻击作斗争,他们论证说,这些非理性因素对最后分析影响甚微,或者论证潜在的所有其他行为和修辞都是权力政治。(对非现实主义观点的古典批判,可以参看摩根特奥的《科学人对抗权力政治》,[①]尤其是第三章《对政治的批判》,也可以看在沃特[waltz]的《国际政治理论》[②]中"归谬法理论"的论述。)但是当他们想捍卫这个基础时,他们又不断地成为下一个易受攻击的行为的范例,因为,这些行为看起来与他们理性行为的理论矛盾。我们可以参看沃尔福斯(William C. Wohlforth)(1994 - 1995), [③]勒博(Rechard Ned Lebow),穆勒(John Mueller),以及沃尔福斯(1995)。[④] 还可以参看施罗德(Schroeder, Paul)

① Hans J . Morgenthau,《科学人对抗权力政治》(*Scientific Man v Power Politics*),Chicago, Midway Reprint,1984。

② Kenneth Waltz,《国际政治理论》(*Theory of International Politics*),载 *Reading*, MA: Addison - Wesley Publishing Co. , 1979。

③ William C. Wohlforth,《现实主义和冷战的终结》(*Realism and the End of the Cold War*),载 *International Security* 19, no. 3(Winter 1994 - 95),页 91 - 129。

④ Richard Ned Lebow, John Mueller 和 William C. Wohlforth,《通信录》(*Correspondence*),载 *International Security*,20,no. 2(Fall 1995),页 185 - 87。

(1994)[1]和爱门(Elman),米利安·爱门(Miriam Fendius Elman),以及施罗德(1995)。[2]

现实主义者并不一直清楚他们理论的说明性作用,或者这种说明作用与叙述的分离。但实际上,就像霍布斯一样,他们想发展行为的标准,这样能有希望获得某些好处:安全、和平、繁荣、相对的自由。让这个目标完全为人了解,并为人所知,这样带来的好处在于,现实主义学说更不易受到上面提到的某些争论的攻击。这种确认有双重缺点。首先,现实主义者们会在他们的定位中感觉到更少科学性,更多的却是标准。这种理解可能不公平,因为这些发现(像霍布斯一样)确实是以理性、历史以及经验为基础,但是考虑到政治科学的当前思潮(即科学意味着对事物进行精确量化),这仍是一个障碍。第二,现实主义者们会在伦理和哲学的层次上挑起不同的争论,这比他们近来的争论要多得多。要做到这一点,他们可能重新学习一些国际思想的经典作品。因为早期现实主义者的作品似乎主要抓住标准层面。比如摩根特奥在某种程度上处理霍布斯以及自然状态的类推,反映了他在现实主义伦理含义及不同的世界观上思想的深度。摩根特奥坚持认为国际关系就像自然状态,但他估计不会像霍布斯描述的那么野蛮,因为伦理、风俗以及法律会稍微限制和规范权力的争斗(摩根特奥,1960,页233-235)。在《科学人对抗权力政治》中,摩根特奥谴责霍布斯科学至上的观点,即霍布斯认为政治社会生来是超道德的。摩根特奥还争论道,不可能把政治行为和伦理含义分开(1974,页176)。在当前的现实主义学术里,关于现实主义的思想,这种标准层面的敏感仍有必要。研究霍布斯不同层面思想和研究他所有学说中的各种目标,能让我们更好地理解现实主义学说中的构想和目标。

---

① Paul W. Schroeder,《历史的真实对抗新现实主义理论》(*Historical Reality v. Neo-realist Theory*),载 *International Security*, 19, no, 1(Summer 1994),页108-48。

② Colin Elman, Miriam Fendius Elman 和 Paul Schroeder《通信录》(*Correspondence*),载 *International Security* 20, no. 1(Summer 1995):页182-95。

基督教国家的自然法

——霍布斯关于政府权威的论述[1]

格雷蒂(Robert C. Grady II) 著

胡镓 译

一

政府权威与宗教权威之间的区别,早已成为引起西方政治传统内部争论的一个原因。例如,我们在犹太基督教义中发现上帝的最终权威,这使得信徒个体与政府权威的要求之间,产生了不可避免的冲突。尽管有关政府权威局限性的论证已确认了两种合法范围的权力,即上帝的权力和国家的权力,但正如圣保罗的名言所说:基督徒应该服从国家,恺撒的归恺撒,上帝的归上帝。这一说法的要害在于:它假定上帝授予了权力,因此上帝通过要求(人们)服从凯撒,从而实现对他的服从:

> 在上有权柄的,人人当顺服他,因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的。所以抗拒掌权的就是抗拒神的命;抗拒

① 作者感谢 Vanderbilt 大学的 George J. Graham, Jr. 和 Avery Leiserson 两位对本文初稿提出的批评指正,同时感谢 Earhart 基金会为本文部分研究提供的资金援助。

的必自取刑罚。[①]

在此框架内,统治者和被统治者所采取的任何政治行动,即使不是源于上帝的直接命令,也最终将依照上帝制定的标准实行。根据这种区别确认的两种合法范围权力,任何由政府权威做出的针对个人的最终要求,都属多余;不过毫无疑问,世俗政治权威的裁决一直试图取代宗教判决。

这两种范围(spheres)分离了凯撒的权力和上帝的权力,这完全建立在西方政治传统的发展基础之上。[②]但这种二元论会产生问题,比如影响政治的作用范围,以及使得政府权威从属于宗教权威,马基雅维里试图将政治从(基督)教会的政治统治中分离出来,试图令政治脱离它先前对宗教律法中关于社会正义的依赖,随着他的努力,这一问题在政治哲学家们的关注中已得到公认。[③] 事实上,由于理性判断政治权威的基本原理以自愿论(voluntarism)[④]为特征,所以涉及的远不止是分离这两种权威的平等要求,这里的两种权威——政府和宗教权威,是在同一水平(plane)上的不同部分(sectors)。在"自愿论者"的权威观中,政治权威从一个特殊来源中取得了它的合法性,即"授权"者们的准许。公正依赖于相关个体的同意;采取权威行动的基础在于,是否把它理解为对授权的基本原理所作的必需和可行的维护。与

---

① 《罗马书》13:1-2(*Romans*13:1-2)。"凡人所当得的,就给他;当得粮的,就给他粮;当得税的,给他上税;当惧怕的,惧怕他;当恭敬的,恭敬他"。《罗马书》13:7(*Romans*13:7)。[译注]中译见"和合本"。

② 参 Ernest Barker 爵士的《教会、国家和教育》(*Church, State and Education*), Ann Arbor, Mich, 1957, 第三章, *A Hugenot Theory of Politics*: *Vindiciae Contra Tyrannos*; John Plamenatz 的《人与社会》(*Man and Society*), NewYork: McGraw-Hill, 1963, 第一部分第二章, 特别是页 51-88; 第五章, 页 156-198; George H. Sabine 的《一部关于政治理论的历史》(*A History of Political Theory*)第三版, New York, 1961, chs, 17-22; Frederick Watkins,《西方政治传统》(*The Political Tradition of the West*), Cambridge, Mass, 1967, chs, 2-3 页(多处出现)。

③ 关于该问题的确认,作为引起马基雅维里试图改组政治企图的原因,请参考施特劳斯,《自然权利与历史》(*Natural Right and History*, Chicago, 1953)第五章, 176-180 页, 中译本见彭刚译, 三联出版社, 2003; Shelden S. Wolin,《政治与视野》(*Politics and Vision*, 1960), 第七章。

④ [译注]以自愿的行动来支持一个组织、推行一个政策或达到一个目的,即是 voluntarism, 故译为"自愿论",这比通常的"唯意志论"便于理解。

之相较，古典政治哲学的拥护者们的观点是，令政治权威具有权威性或合法性的根本在于，它统治时应该具有正义和道德力量。[①] 古典观点包括实现一种公正的政治秩序的可能性，它独立于通过公民的许可（consent）而达成的主张或标准，但是，从这些主张或标准出发，如果人们不拒绝他们的普通人性，那他们就必须履行其义务。因为仅仅通过许可而阐释权威时，会产生一种过度，所以，基于对这种公正的政治秩序的理性探求，古典观点就是一种缓和上述过度的尝试——这种尝试也许只反映了一种特殊统治制度习俗下习得的综合习惯（包括好的和不好的）。再比较一下这一立场与圣保罗确立的原则，显而易见的是：关于政治权威的古典立场的核心，被[圣保罗用以]阐明基督教精神权威观点的特征，借以说明政府权威和上帝的世俗代表的权威，都来自上帝的恩典。[②]

从政治权威的自愿论视角看来，政治与宗教的分离所以产生张力，恰恰因为在这一过程中，宗教立足于它最终的正义标准，很可能意图恢复自己原来凌驾于政治之上的地位；而当宗教面对自然法（或启

① 该区别已经被 Jouvenel 恰当地描述成一种居于法律“来源”和“内容”之间的东西。参 Bertrand de Jouvenel，《最高权威》（*Sovereignty*），J. F. Huntington 英译，Chicago，1957，第二章，29－30 页，35－36 页，第六章，第十一章，190－198 页，第十二章，200 页（该部分的许多内容是根据 Jouvenel 的分析推断出来的）。参考 Hannah Arendt 的《过去与未来》（*Past and Furure*），Cleveland，O，1963，第三章，92－93 页，104 页，120－128 页；施特劳斯，《自然权利与历史》chs. 3－5；Eric. Voegelin，《柏拉图》（*Plato*），Baton Rouge，La，1966，第二章；另参 Wolin，《政治与视野》，307－309 页。

② 亚里士多德，《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）1134b－1135a：

> 政治意识中正义的事物可以分为自然中正义的事物和习俗中正义的事物。自然认为的正义事物在任何地方都具有同样的力量，且不受我们自身关于正义与非正义价值观的约束。习俗认为的正义事物，从另一方面来说，不论它集中在哪个方面，最初都是无区别的。由人类法律而不是由自然确认的正义事物并不是在任何地方都等同于宪法的。（[译注]亚里士多德《尼各马可伦理学》，苗力田译，中国人民大学出版社，2002 年版，页 116－117。）

同样参考基本原理证明的“普通”与个人宣称解释的“特殊”之间的区别：《政治学》（*Politics*），1280a－1281a，1283a。对比《罗马书》13：1－2，引述以上中的注释 1。有关卢梭试图以一种世俗的可接受的意志整合现代理论与古典正义理论的评价，参 Patrick Riley，《关于卢梭整体意志一种可能的解释》（*A Possible Explanation of Rousseau's General Will*），载于 *American Political Science Review*，第 64 期，1970，86－97 页。

示)时，至于自愿论者制度化的统治形式，宗教会把这样的统治判为迷误。事实上，恢复宗教权威优越于政治权威性的可能性，这关系到挑战自愿论的政治权威观的可能性——就前者而言，准许(assent)是政治公正的衍生物而不是来源。

给出双重范围和它对自愿论政治权威提出挑战的情形后，我们作以下假设自然合理：自愿论的拥护者将寻求一种最终的措施，以解决存在于这两个范围之间的矛盾，这种措施并不仅仅是一种相互承认的权威协议，而且在各自领域内切实可行。为了保证有效性，该措施将在分离后实施，并实现宗教权威真正全方位地从属于政治权威。这种方法只有在以下情况得到证实才可行：为什么上帝的自然法的地位和内涵必须有条件地基于政治要求之上；根据个人理论，怎样的权威行动才算公正。[①] 分析一下宗教权威，如果它作为一种条件，超越于"自愿论的"政治权威的限制范围之外，那么，只要政治权威能对其行为的最终标准(比如，它不会和神示相同)作出解释，宗教宣言就不会威胁政治权威的合法性。政治权威至上的支持者们要解决的问题是，要证明为什么政治权威比宗教权威更具有效性。

霍布斯创立了政治权威合法性的详细分析。他不仅抨击基督教会权威，把它比作一个索求者，手持无关的外部标准，而且还反对君主权力至上论，认为它只是加剧了世俗标准与宗教标准在最高政治层级问题上的对立。[②] 尽管霍布斯确实对宗教标准——上帝赐予的法则——进行公开呼吁，但他的目的是为了加强国家君主的统治，尽管他的呼吁在相当程度上对其新分析很关键，但从本文可以看出，这个

① 从政治需求的立场上看，使得教会从属于国家是十分重要的；事实上，那些确定宗教权威的人控制着这些权威。参考 Plamenatz，《人与社会》，54－56页，58－60页，61－62页，77－88页，尤其是78，82－83页。然而，还有比这更明显的。任何决定(事物)是否具有叛乱性的人决定了宗教在社会中的实际角色。接下来的一个脚注可以证明霍布斯认识到了第一点；他对于两点的运用在本文的III－VI部分已经解释清楚了。

② 霍布斯的一些观点对于目前的意义是：任何传授永久救世的人寻求着统治他人；任何掌握宗教权威制定权的人控制着传授的内容。霍布斯，《利维坦》(*Leviathan*)，Michael Oakeshott 编，Oxford，1955，XXXIII，255；XXXVI，282－285；《论公民》(*De Cive or the Citizen*)，Sterling P. Lamprecht 编，New York，1949，XVIII. 14页。参 Ferdimand Tonnies 编，关于霍布斯

呼吁仅具象征意味。事实上，霍布斯使得上帝的自然法纯政治化了——它有助于达成普遍公识，是带有“更高法则”呼吁的法则，但却是一种建立在政治需求之外的法则。尽管如此，即使霍布斯对于自然法的详细分析与自愿论者的政治权威一致，但霍布斯的立场还是暗示了，君主应当有更多作为，而不仅仅是建立他的合法性。

二

霍布斯的自愿论（君主的授权和立约），连同他的“基督教国家”，使他处于开放的维度中，并得到各色的分析。尽管人们认为，霍布斯第一个提出政治可能基于无神论的基础之上——一个与他的宿命论并不一致的观点，但他们还认为，他提出了一个建立在自然道德法则之上的看法，这对基督教政治是切实可行的。[1]后一个立场只需稍加留意。

对霍布斯最近的解释颇有新意，它们展现了他关于基督教国家的道德观点，这些解释的立场参照了霍布斯的更多传统观点，把它们展现为一种政治世俗理论，其基础在于科学决定论，或自负心理。[2]这些

[接上页]的前言，《法律原理：自然和政治》（*The Elements of Law, Natural and Politic*），Cambridge，1928，以下简称《法律原理》，p. xii n. 1。

① 关于第一个观点参施特劳斯，《自然权利与历史》，198－202页；施特劳斯，《霍布斯的神圣哲学：它的基础和起源》（*Hobbes: Its Basis and Its Genesis*），Elsa M. Sinclair 译，Chicago，1952），chs. 5－7（多处出现）。关于第二个观点，参考 A. E. Taylor，《霍布斯的道德学说》（*The Ethical Doctrine of Hobbes*），刊于 *Hobbes Studies*，K. C. Brown 编，Cambridge，Mass，1965，33－35页；Howard Warrender，《霍布斯的政治哲学：义务理论》（*The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*），Oxford，1957；参 F. C. Hood，《霍布斯的神圣政治》（*The Divine Politics of Thomas Hobbes*），Oxford，1964。

② 许多争论在于霍布斯的政治学说的地位与机械论宇宙学的关系，与一种通过观察所得的自负心想的关系。参考 W. H. Greenleaf，《霍布斯与卢梭》（*Hobbes and Rousseau*）中“霍布斯：分析存在的问题”，关于一个三种分析形成的分类：“传统事例”、“自然法事例”和“个人事例”。在这个提纲中，传统和个人的分析与霍布斯创作的理论能够相一致（但与他的动机和起源不一致）。Maurice Cranston 和 Richard S. Peters 编，Garden City，N. Y，1972，5－36页。这就是施特劳斯举的一个例子；它是 Oakeshott 关于《利维坦》简介的核心。然而前面两个分析均不能与“自然法”分析相一致。参考施特劳斯，《霍布斯的政治哲学》第八章；以及 Oakeshott 关于《利维坦》版本的简介。

新的解释首先包含下列断言:在霍布斯作为道德学家和科学哲学家之间有一种分裂;他的政治学说是基于一种严格道德义务的互惠道德学说。该断言的一个变体是:尽管霍布斯的论述存在不一致,但从他的文章,我们还是可以发现一个更加逻辑和连贯的分析,如果我们把自然状态解读成一个条件,在这种条件下,保持道德性和强制性承诺的充足保证所必须的条件,并不存在。① 这些分析的结果如下:在自然状态中,人类生活在源于上帝的道德义务之下;承认这些义务之后,才会有君主得以形成的契约;君主在基督教国家中的角色,即由上帝的自然法规定——君主要对该法则负责。尽管与传统阅读材料相比具有非传统性,但是这些新的分析,具有把霍布斯直接推上基督教自然法学传统中心的作用,以此对抗实证法学(positive jurisprudence)的传统。②

为了捍卫传统的分析,仅仅指出诸如"马尔姆斯贝利镇(Malmesbury)的魔鬼"——这一霍布斯同时代的人给他的绰号——这样的反应还不足够:有证据表明,许多持相同观点的人也确实接受了他。③ 以上论述不能说明新观点没有站在历史角度上[说明问题],也就是说,如果给出霍布斯写作该书的背景和目的,④人们就可以抛开霍布斯文中有关上帝含义的问题,就能对上帝的地位作出一个"逻辑连贯"的解

① 这些观点可以分别从 Taylor 的《道德学说》(*Ethical Doctrine*)和 Warrender 的《霍布斯》(*Hobbes*)中找到。尤其参考后者的第二、三章,38 - 47 页;第四章,53 - 79 页;第五章,尤其是 87 - 93,99 - 102 页;第七章、第十章,13 - 15 页。

② 参 Edward S. Corwin 的《美国宪法的"更高法律"背景》(*The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, Ithaca N. Y. ,1955,)中的区别。尤其是 66 - 67 页。但与二者相比,参考霍布斯关于政治义务来自协议的证明论述以及有关基于他的自然国家论述之上的理论。这个观点由 Brian Barry 在《*Warrender* 和他的批评》(*Warrender and His Critics*,刊于 *Philosophy*,43,1968:117 - 137 页,尤其是 119 - 125 页)中提出。正如以下表明的一样,本文同意 Barry 关于义务来自权威过程协议的观点;但事实上,自然国家理论对于协议的作用与君主权力在制定和维持义务方面的效力是有区别的。参考本译文第九页注释 1。

③ 参斯金纳,《霍布斯的政治义务理论的背景》(*The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*),载于 *Hobbes and Rousseau*,109 - 142 页;Richard Ashcraft《霍布斯的自然人:一个思想体系形成的研究》(*Hobbes's Natural Man: A Study in Ideology Formation*),载于 *Journal of Politics*,33,1971:1077 - 1086 页。

④ 参斯金纳,《政治的义务》(*Political Obligation*),特别是 136 - 142 页。

释。关于最后一点,间接分析已经证明了这一部分的正确性,即事实上,基督教政治论题的确未能实现与霍布斯文本的正文一致。[①] 其他人则争辩说,霍布斯的分析框架及其文本并不足以支持这最后一点。[②] 那么,霍布斯的分析就必须有效,哪怕仅仅为了减弱一些同时代人的批评,这些人倡导基督教政治,或持一种十分恶劣的观点,在使用基督教政治措辞的同时,却又暗中进行破坏。更有甚者,他们宣称从霍布斯的自我或者机械论的表面之下,可以得出一个更为连贯道德的学说,同时宣称,比起貌似令人难以置信的洛克,霍布斯并不比他更少连贯、更不一致;我们在阅读霍布斯的文章时,以上分析似乎非常不合情理。霍布斯是伟大的政治哲学理论家之一,他极其谨慎地遵循着自己发现的荒谬(absurdity)与仅为错误(mere error)之间的区别。[③] 现在,这些分析确实使得注意力放在了基督教国家中的上帝角色上面——例如,这个问题占了《利维坦》一半的篇幅。把这个问题与霍布斯有关政治权威的自愿论者起源分析进行比较,我们恐怕就不应该仅仅认为,霍布斯自相矛盾而又充满讽刺。

三

霍布斯证明和建立政治秩序的基础,是否是上帝的自然法?或

---

① 参 Barry, *Warrender*; Stuart M. Brown Jr., *Hobbes: The Taylor Thesis*, 31 - 34, 57 - 71 页; Thomas Nagel,《霍布斯关于义务的概念》(*Hobbes' s Concept of obligation*), *Philosophical Review*, 68, 1959, 页 68 - 83。

② 参施特劳斯,《霍布斯的政治哲学》第二章,尤其是 8 - 12 页,另参第八章,页 138, 152, 154, 159 - 160, 165, 霍布斯的政治学来自于他特殊的人类道德观。关于霍布斯的基本道德目标,参 Greenleaf,《霍布斯》(*Hobbes*), 24 - 28, 33 - 36 页; Oakeshott,《利维坦》xix - xxvii, lv - lvi 页; J. W. N. Watkins,《霍布斯的哲学与政治》, *Hobbes Studies*, 页 237 - 262, 尤其是页 238, 241 - 242, 260。

③ 霍布斯,《利维坦》(*Leviathan*), IV(19 - 25), V(27 - 30), VII(40 - 41), VIII(51 - 52);《法律原理》i, IV, 10 - 11 页, V, 10 - 14 页, XIII, 3, 9 页;《论公民》, II, n. 1, XVIII, 4。此后,参霍布斯省略了作者名的文章;参 Lamprecht 出版的《论公民》中省略的章节(第四章,第十一章,以及十六到十七章);参 Molesworth 出版的《霍布斯英文著作集》(*The English Works of Thomas Hobbes*)第二卷,以下简称《全集》。

者,他藉自愿论创造君主的行为,从而证明和建立政治秩序,其基础是否是人们的主观评价——人们对有无秩序之得失的主观估价?惟有基于霍布斯对自然状态的分析,我们方可探知这些问题的真相。在自然状态里,自然法作为上帝的法则,即使无效,我们也仍然可以断言,由自愿论的权威君主判定的政治秩序里,上帝的法则确实还发挥着作用。所以,我们有必要检查霍布斯对自然法的分析,因为它似乎要在国家中发挥作用。本节研究第一个问题;后两节则研究第二个问题。

当然,自然状态是一种假设的限制条件,人人都可以认为,在这样的状态里,一旦除去实际民法的人为限制,他的生活与行为就将趋向他的主张和义务。在此,人与社会道德和上帝的关系,至多处于一种没有被意识到、也不可能被意识到的状态。同时人与人之间的关系最好也只处于一种暂停状态。尽管他能意识到内在法庭(in foro interno)中的自然法,但在实践中或外在法庭(in foro externo)中,自然法并不会被意识到。在内在法庭中,自然法虽起作用,但称其为"法则"并"不合适":它其实是一个关于[人的]保存的结论或定理,而不是一个通过权利来进行支配的指导原则。在某种程度上,只有自然法成为"依据正当命令的人命令他人做与不做的言辞时",称其法则才"合适"。[①] 然而,更重要的是以下观点:自然法本身最初并未独立于自然权利之外,实际上它是自然权利的必然结果。在政治秩序中,公正和美德在于遵守法律,在自然国家中,"武力和诈骗是战争中的两个基本特征,关于错与对,正义与非正义的理论没有(存在的)空间……"此外,内在法庭中的个人"义务"在于尽可能与自身紧密结合,充分利用其对

① 《论公民》,III,27-28,33 页,VI,4 页;XIV,1,6-8 页;《利维坦》,XV,103-105 页,XVII,109 页,XXVI,172 页;《法律原理》,i,XVII,10 页;ii,I,6 页;X,4 页。关于自然法在内在法庭中作为由理性规定的用以追求成功(幸福)的定理和格言,参《利维坦》V,29-30 页;XV,104-105 页。

“自然权利”(对任何事物的权利)的所有权。[1] 人们意识到,有必要在外在法庭中制定可操作的自然法,因为个人主张最大化的后果就是战争状态,这同样会影响了他的主张背后的理论:

> 人们所以转向和平,是因为对死亡的恐惧;像这类对于美好生活的要求是有必要的;一种通过他们的勤勉实现的希望。[2]

只有在命令这一权利的基础上,有某种强力的维持,安全与和平才得以保证。基于这些建立在自然状态构想之上的理由,霍布斯能够阐明,为什么政治秩序可以由自愿行为加以衡量。政治权威所以存在,因为人们创造它,用以填补自然状态中人际间义务的真空。判定政治权威,不是通过认识自然义务,而是通过“人类著名的自然倾向”,即人的激情。[3]

在这个基本理论之后,霍布斯分析了通过授权过程而产生的君主

---

① 参《论公民》,XIII,83-84页,XIV,84-86页中的分别论述;XV,104页;《论公民》,I,7-10,14-15页;II,1-2页;III,27n.,29页;V,1页;XIV,3,14页;《法律原理》i,XIV,6-10,13-14页;XV,1页;XUII,10-11,14页;XIX1-2,5页。关于社会背景中的道德和正义,参《利维坦》IV,20页;XXVI,174页;XXVII-XXVIII;XV,104-105页;XV,93-98页;参《论公民》,XIV;III,1-6,31页。《法律原理》i,XVI,1-5页。关于幸福扩大了人类社会活动,参《利维坦》,VI,39页;VIII,46页;XI,63页;《法律原理》i,VII,7页,XIV,12页;《论公民》,I,13页。

② 参《利维坦》XI,XIII84页;《论公民》,I,尤其是2-3页;《法律原理》i,XIV,尤其是2-5页。注意这并没有让霍布斯限制关于社会对暴力和非正常死亡害怕的理论——它已经建立得很完备。参施特劳斯,《自然权利与历史》,180-181,184-188页;和《霍布斯的政治哲学》,15-29,56-58,66-67,98-107,113-128,155页,以及本译文第一页注释2;Oakeshott,《利维坦》xxx-xxxiv页,多次出现。也就是说,根据背景,不同的人的明确动机会不同,这是可信的。关键是所有这些都建立激情之上。尽管如此,恐惧死亡是心里最终的观点,这一点还是含蓄的。因为如果人的本质是幸福,那么对所有事务的重要权利就包括对幸福的潜在否定。因此,结论产生于最终事实之后。考虑到这些,认识到霍布斯运用了最终事实,就显得十分重要。这是他的自然状态的结构功能。更进一步,对死亡的恐惧心理表明与其社会背景有很大关系。因为如果只存在“模糊的”幸福问题,对幸福的否定未被重视,那么,一个绝对的、自我持续的(人为永恒的)君主就变得没有必要了。

③ 参《利维坦》,前言,页6;“综述与结论”:《论公民》,465-466页;告读者前言(11),III,29页;导言(6);《法律原理》,i,V,14页。

制度。尽管这一分析本身很有意义,对理解这种代表方式也很关键,但是无关本文题旨,因为这一分析仅需要证明,在其论题"政治权威来自许可"的理论之中,这样的许可并不产生于自然义务。[①] 关键的问题还是:在霍布斯的君主条件下,一旦达成和平的充分条件(就是说,战争状态终止),那么,上帝的角色何在?上帝的自然法角色又何在?

四

先前关于霍布斯对自然状态分析的考察,其立足或开始的前提在于:自然状态这一理论,的确有助于政治秩序的存在。如果我们从这个角度去分析霍布斯的观点,就可以清楚地看到,自然状态所描述的,并不是人的义务的社会化。更何况,它描述的一种伦理规则——如果人脱离了绝对法律,他将生活在这些伦理规则之下;这就是说,自然状态所描述的,不是道德义务如何在它的假定限制条件中发挥作用——

① 霍布斯认识到,大多数君主建立于征服或强求而非制度之上(《利维坦》,XX,129-130,132-133页;参XX,136页),这强调了他的观点:他对自然状态和权威的分析表明,不是"大多数人"服从君主是如何被证明为正确,而是所有人服从的理由是什么?这一点很重要,因为如果证明君主的建立,除了人类"自然倾向"之外,还有其他基础上,例如建立在对上帝自然法的义务之上,那么除了不能保护他们免受国家战争之灾,臣民还有更多理由反对君主(如君主是异教徒),而君主无力阻止国家战争就是反抗的唯一根本原因,参《利维坦》,XXI(144-145页),XXVIII,(207-208页),XXIX,XXX(219-220页);《论公民》,VII,18页,XII,XIII,2页;《法律原理》ii,VIII,IX,1页。事实上这并不是反抗问题,而是自然状态中的一个行为问题。因为君主无力避免国家战争,这表明他失去了作为君主(的资格)。其他可能的例外是抵制死刑。但这是假设臣民先前的承诺无效,于是他们重新发起了对君主的战争。参《利维坦》XIV,(91-92页),XXI,(139,142-143页),XXVIII,(205-208页);《论公民》,VI,13页,VII,14页,XIV,21-22页。霍布斯指出暴政是对主权的"侵犯"(参《利维坦》,XIX,121页,"综述和结论",463页;XXI,214页,XXLVI,447页;《论公民》,VII,2-4页,XII,3;《法律原理》,ii,VIII4,10页),这不仅是不一致的,而且还是无关联的。有关表现形式,霍布斯确实给出了一个全面的解释,可用来与 Vindiciae 中的不完全论证进行比较,参 Barker,《宗教,国家和教育》(*Church, State and Education*),页 87-92。参 Harvey C. Mansfield,《霍布斯和间接政府的艺术》(*Hobbes and the Science of Indirect Government*),*American Political Science Review*,65,1971:97-110页;Hanna Fenichel Pitkin,《代理权概念》(*The Concept of Representation*),Berkeley,Calif,1967。

其中我们可以想象如果从习俗的束缚中解放出来,人们的行为将会怎样。这种评价也许正确无误,但是,如果说,霍布斯关于自然状态的描述,是一种关于人类将如何生活的描述——如果他们不能意识到上帝的法则,这难道不可能吗?也就是说,把这里描述的上帝在社会中的统治,解读为一种伦理的或上帝赐予的道德义务,假如某些最低的需求升起,假如这些最低需求的驱动力包括了原始的动物性,那么这种道德义务就会存在——这种解读是否并不花哨呢?假如那样,这还是允许人们在一个确定的条件背景中讨论上帝的法则,也允许人们指出,缺乏这些条件时可能潜在的失败结果——这就是瓦润德(Warrender)的基本观点。实际上,在阅读霍布斯有关自然状态的分析时,人们应该先了解他有关政治秩序和基督教国家的分析,因为后者将会解释自然状态的含义。

事实上,这个主张是否正确,取决于霍布斯在其创立的国家中,如何分配上帝和他的自然法的角色。因为,如果霍布斯对国家中的上帝及自然法的描述,与他先前对自然状态的分析一致,那么,假设自然状态提供了政治秩序的理由,这一看法就正确。这里的观点是:霍布斯公开而纯粹象征性地呼吁上帝权力,从而建立起君主国家的最高权威。通过这个呼吁,霍布斯能够巩固一种政治秩序,这一政治秩序的目的在于保护已有的自然权利(就是说,防止可能消解这些自然权力的意外死亡),而人的"著名的自然倾向"使人在许可(consent)的条件下,证明了这种秩序的可能性。为了支持这个观点,我们有必要在人为政治权威的环境中,确立自然法的意义,也就是说,确立上帝法则的意义;自愿论者则应用了一种自然法的概念,论述了关于政治权威的论断,而我们则有必要抽取出这一论断中的那些暗示。

霍布斯把真实的法则或作为命令的法则分成两类:一、自然的或上帝的;二、实际的(positive)或人性的。人们通过理性可以意识到第一类,还把它标榜为上帝的创造和命令。第二类则是人为,有一个特殊的人为环境,并依赖于第一类的推理。就像它在外在法庭中的运用,真实的法则如何能够建立,这取决于确认永恒的动机和上帝的力量。在最后的分析中,真实的法则如何发挥作用,则取决于持有"诸自

然法的真实学说……和真正的道德哲学"的人。[①]

我们有理由断言,对人们发现上帝的描述,以及上帝角色的理论基础,二者代表了霍布斯政治推理或理论的顶峰。政治理论或哲学知识必须给自然法下结论或定理。在哲学上,霍布斯的意思是

> 通过推理获得的知识,从任何事物的生产方式到财产:或从财产到一些可能相同的生产方式;只要物力,人力允许(如人们生活所需的财产),到最后就能够进行生产。[②]

理性的意义在于它运用的普遍性,在于其结果是永恒的真理。尽管上下文语境已经决定了含义,但推理的方式还是一样;推理结果也还是真实、不变而且永恒。因此,尽管理性的特定目标和成因改变,但结果的有效性没变;只有运用随着背景而扩大——例如,民法因时因地的扩展。自从事物的含义得到指定或"表达"后,真理就无须采用事物本身的某些东西,而是必须运用言辞及其结果,也就是说,方法的恰当运用。错误的结论不仅错误,更是荒唐而毫无意义。如果使用得当,理性可以产生能作为定理或格言使用的一般结论或规则。真理的验证取决于以结论或规则运用为基础的结果。[③]

然而,如果缺乏好奇心,推理将不再可能,所有哲学都起源于好奇心,来自于人对

---

① 《利维坦》XV,104页,XXVI(172,174,186-188页);《论公民》,III,31-32页,IV,VI,9,XIV,4-10,14页;《法律原理》i,XVII,14-15页,XVIII,ii,I,10,X,6-8页。

② 《利维坦》XLVI(435页,强调部分来自开头),V,25-27,29-30页,VII,40页,VIII,尤其是42ff.和46页,IX,53页;《法律原理》,i,V,8-12页,VI,1-4页,X,尤其是第4页;《论公民》,II,n.1。理性与谨慎是有区别的,谨慎是基于经验之上的猜测,是一种人与动物皆有的本能。参《利维坦》,III,15-16页,V,30页,VIII,45页,IX,53页,XLVI,435-436页;《法律原理》i,IV,5-11,尤其是第10页。

③ 参《利维坦》II,13页,III,13-15页,IV,19-24页,V,25-30页,VII,40页,VIII,51-52页,IX,及XV,103-104页,XLVI,435-436页;《法律原理》,i,IV,2页,V,5-6,8-14页,VI,1-4页,XIII,2-3,9页,XVII,11页;《论公民》,书信,5-6页,告读者序,16-17页,II,n.1,III,27-29页,XVIII,4页。

"为什么""怎么样"等等问题的求根问底。除了人没有任何其他生物有这能力:因此,人与其他动物的区别不仅在于他的理性,还在于这种特有的激情;人类的欲望和其他幸福的感觉通过支配地位,以会意的理由消除了忧虑。[1]

求知的欲望刺激人对理性的探求;对持续成功或幸福的欲望,指引理性去确认任何一种可以确保成功的东西。[2] 只有通过推理,人们才能理解自然法和理性的指令,后者的基础在于认识"人类著名的自然倾向",它也是和平的必要条件。只有通过理性,人才能推断,君主权威为和平提供了充分的条件。因为,只有正确的理性就能够确认已知结果的原因,并无误地推测未知事实——就是说,由于哲学或科学方法的运用是成功的关键,是国家稳定生活优于自然状态生活的关键——所以,霍布斯的观点最终可以表述为一种确认,其方式是通过存在的理性,通过自然作为原因和本源的身份。事实上,前文说,对于他同时代的许多人来说,霍布斯的结论,至多是有点讽刺,而最糟的话,则是渎神,他们的看法反倒加强了霍布斯的意图和成就是怎样的深度与广度。

霍布斯正是通过把上帝确认为第一推动力,从而表明了理性的全部意义。在此,霍布斯通过"自然"确认了"上帝的国",这只有通过理性方可意识。宗教和上帝存在的信念,二者都起源于人类对原因的好奇心和对未知事物的无知和害怕。第一推动力作为其他原因的制造者,必须无限而且永恒。照此推理,上帝是自然法的制造者和命令者。

---

① 《利维坦》VI,35 页,简介,6 页,III,14 - 15 页,VIII,46 页,XII,69 页,XLVI,436 页;《法律原理》,i,IV,4 - 5 页,IX,18 页,X。

② 《利维坦》,VI,39 页,VIII46 页,XI,63 页;《法律原理》,i,VII,7 页。

既然他是一切原因的无限和永恒的原因，那他必定全能。① 面对上帝的全能，人类必须服从上帝或受其约束，因为他规定了自然法。人类无法抗拒上帝，是上帝的财产：

> 自然权利——上帝借以统治人类并惩罚那些违背其意志的人，不是来自于上帝的创造，就如同上帝要求(人类)因为感激它的恩惠而服从于它；而是来自于它不可抗拒的力量……为了表明(这种)权利是如何从自然中产生的，不需要其他的，只要证明在什么情况下它永远不会被剥夺……因此对于那些拥有无法抵抗的力量的事物，所有人的支配权("拥有"的权力)自然地依赖于这些事物卓越的力量；结果因为这些力量使得国家超越了，而随意折磨人类的权利也自然地归属于万能的上帝——它不是作为创造者和仁慈的(上帝)，而是作为万能的上帝。②

---

① 《利维坦》，III，17 页，IV，18 页，VI，35 页，XI，68 - 69 页，XII，69 - 73ff. 页，XXXI，"综述和结论"，论信贡献式的 ntationReview 力是有区别的。参考下面的 tional Law465 页；《论公民》，XV；《法律原理》i，XI，2 页，参 Oakeshott，《利维坦》xx - xxi，xxvii 页，注释 1。在《论公民》中，霍布斯认为，尽管有关上帝存在的知识是一种理性的产物，但无神论是一种应该被惩罚的错误"由上帝……或上帝下面的君主们作出惩罚""它不是一种由国家君主作出惩罚的不公正"，《论公民》，XIV，19 和 n. 1。在《利维坦》和《法律原理》背景中，无神论不是错误或谨慎的产物，而是荒唐，是谬误推理的结果(参 nn. 16 和 23 页)。但在两本书中，任何"错误"的用法中，都无法原谅错误，《论公民》，注释 19；《利维坦》，XXVII(191 - 193 页)。君主对无神论者的惩罚，取决于无神论是否违背了自然法，君主是否是自然法的最高诠释者。在《论公民》中，霍布斯对尊重君主万能的唯一警告，为他说明无神论是有意义的创造了条件：无神论只有在违反君主关于自然法的分析才具有意义；参页 154 注释①，及相关的文章；同样参第五部分，第二段。参霍布斯在《论公民》，XVI 中有关上帝万能或上帝与亚伯拉罕(Abraham)的上帝的区别；该区别由 Joseph Cropsey 进一步阐述，《霍布斯和现代化转变》(*Hobbes and the Transition to Modernity*)，刊于 *Ancients and Moderns*，Joseph Cropsey 编，New York，1964，223 - 224 页。

② 《利维坦》，XXXI，234，237 页；《论公民》，XV，5 - 7，13 页。但是 Barry，"Warrender"，页 117 - 121，中的强调与 Warrender 不一致，Barry 认为"正义的行动"(Warrender 称之为"正当")产生于"无法抵抗的力量"面前，而并不需要规定一个人要遵守义务。(Warrender 文章相关的包括 II，27 - 29 页，XIII，XIV，尤其是 301 - 311 页，XV，尤其是 312 - 316 页)。一个人可以被规定负有义务，然而，如果他是别人的财产，那么满足以上的条件存在于自然状态中(或者，如果他对上帝有承诺，条件就存在于先知国家中)。更进一步，尽管上帝的"自然权利"也许不是表面必须的义务(因为在自然状态，外在法庭的义务并不存在)，但是基于

但是霍布斯补充提出“上帝国家的先知”，上帝在国家中的权威高于个别的族群，比如基督徒和犹太人。上帝向他的先知们启示了根本的教义，在这个教义的基础上，并且通过这些与上帝交流的中介，人们为了他们的安全和统治而与上帝立约。这项契约承认了上帝至高无上的权力，而人们则是上帝的财产，但这要依凭政府全能的权力，这一权力由国家君主行使——他任命大臣，负责传授上帝的旨意。[①]尽管霍布斯公开宣称自己是基督徒，但他意识到宗教是一种人类学现象。他认识到了宗教的政治用途，并担心它被“愚蠢而又自负的哲学家”滥用。[②]先知的上帝国家是否代表一种努力，霍布斯试图使用一种能够认识的根本教义(经书)来代表他的学说；他是否试图使他的学说在基督教徒看来合理，或使其他基督教的学说不可置信；这些问题就涉及霍布斯有争议的目的，但这已非本文之力可逮。重要的是，就相关的臣民和君主而言，先知的上帝国家与上帝的自然国家相比，其作用似乎一样。总之，自然法作为真实的法则，我们可以认为，它产生于两个来源：直接来源于上帝，或以先知为中介；但从政治角度来说，二者产生同样的结果——全能的上帝在人类之上的无上权威。所以，霍布斯关

[接上页]自身主张的最大化，仅仅当他们与幸福不一致，人们的行动才会被预测到；他们会说明其他人来源于自然权利的行为产生的效果。如果不能阻止上帝的权利，那么就没有理由反抗，而只有在面对失去幸福时退让的理由。从而，他们在自然法下行事就像自然法在外在法庭中的应用一样(参页 140 注释 1,2)。

① 《利维坦》,iii,XXXII - XLIII,尤其是 XXXV(266,270 - 271 页),XXXVI(282 - 285 页),XXXVII,291 页,XII,76 - 77 页,XIV,90 页;《论公民》,XVIX - VIIIII,13 页;《法律原理》,ii,VI - VII。注意由承诺决定的主权变成了由财产拥有权或权力决定的主权(“统治”),这就跟上帝的自然国家中的权利一样。这与国家主权是相同的,因为人造君主的权威使得他可以自由地依据自身本能行事,基于自然权利使用权力。参《利维坦》XVI,106 页,XVII,112 页,XVIII,118 - 120 页,XIX,122 - 123,125 - 129 页,XX,129 - 133 页,XXI,140,142 页,XXVIII,202 - 203 页;《论公民》,V,9,11 页,VI,6 - 7,13 - 14,18,20 页,X,18 页;《法律原理》,i,XIX,10 页,ii,I,13 - 19 页。

② 《利维坦》,书信(2),I,8 页,II,12 - 13 页,IV,18,21 - 22 页,VIII,51 - 52 页,XI,69 页,XII,73,77 - 80 页,XXXVI,282 - 285 页,XLIII,396 页,iv,XLIV - XLVII;vide,XLIV,397 页。霍布斯的担忧推翻了国家的无序和无政府状态,这是他的主要关注,因为他发现自负的哲学及其荒唐的推理是国家无序的最终原因。

于这一点的论述不单是理论,或者只是争议,而是二者兼具。在争论性的方面,它证明了国家君主超越世俗宗教的无上权威,但又认为上帝的至高权威超越前面二者。[①] 在理论性方面,它代表了推理方法的逻辑延伸。但是霍布斯的论述走得更远,并使他同时能够创造出至高无上和纯政治的神圣法,[②]这个断言仍需进一步证明和解释。

五

从理论上来说,自然的上帝国家包含于先知的上帝国家中,后者的数量可能会和众多的先知一样繁多,因而难以解决的问题似乎只有两类:个人服从上帝还是服从国家君主——在自然的上帝国家里,基督教臣民生活在一个异教徒君主之下;而在先知国家,则是一个基督教国家(和君主)治下,有一些异教徒。然而这并非全部。假如从理论上说(如果是事实,就更不用说了)自然的上帝国家包含于先知的上帝国家内,那么,基督教国家中,基督教臣民和君主之间的关系事实上最容易产生问题。实际上,根据霍布斯论述的逻辑,在自然的上帝国家的服从标准下,两种国家的服从特征似乎得以统一,不过,在自然的上帝国家中,服从似乎可以还原为一项基于个人判断或个人良知的偶然问题——任何人都可以借此[自由地]理解上帝"自然的"自然法的规

① 参 Lamprecht,《论公民》,xviii - xix 页;Tönnies,《法律原理》,x - xi 页。尽管他眼中的君主直接处于上帝之下,但霍布斯并未争论君主们的由上帝赐予的权利。这与一个至高无上的教会和一个受上帝控制的君主是相符的。霍布斯眼中的君主是上帝启示的诠释者而不是接收者。他非常清楚自己学说的消极接受效果:《利维坦》,书信(2);《论公民》,告读者序(17 页)。

② 参 Barry,*Warrender*,施特劳斯,《自然权利与历史》,190 - 192 页,证实它作为民众的自然法区别于自然法,参第五部分,分别包括《利维坦》,XXXI,232 页(强调系本文作者所加);《论公民》,XV,1 页(强调系本文作者所加):为避免这两个困难[包括冒犯神圣的上帝和违反国家的命令],有必要知道什么是法律学说。了解所有法律,则依赖于对君主权力的了解,随后,我想说一些与上帝国有关的事情。为避免这两个困难,有必要知道法律学说。因为既然对法律的了解依赖于对[自然]国家知识的了解,那么我们必须谈一些与上帝国家有关的事情。

定。如果个人良知基于正确的理性而不是荒唐的推理,那么,就会要求个人良知遵守上帝自然法的规定,尽管如此,两类国家服从特征表面上的统一,在有关君主所担保的先知国家方面,将产生君主学说和臣民个人意见的分离。因为如果个人良知成为服从的标准,那么,个人就会主张,关于国家中的国家事务和宗教教诲,他们的判断可以取-代(pre-empt)君主的判断。除了更多限制条件,霍布斯似乎将接受传统二元论,接受教会和国家之间固有的矛盾。但他并没有这样做。对于霍布斯而言,只有通过尊重国民和"真正的道德哲学"或上帝学说,建立起君主的至高权威,才能解决两分法失序(disorderly)的潜在可能。对此,霍布斯分两步走。他首先提出问题:什么样的条件对于救世是必需的,对个人良知运用背后的理论是必需的?是什么导致了分离,却同时又支持信仰上帝学说?接着他回答了问题:他认为,只有君主能为包含在真正道德哲学中的救世条件提供保证。

两类国家服从的统一,既是对上帝之国所必需的拯救条件提出疑问的结果,也是对先前章节里描述的每种国家的要求进行比较的结果。为了拯救,必须遵守法律,信仰耶稣。服从国家法律的是自然的上帝国家的一部分,因为民法包括了上帝的自然法。服从法律和信仰耶稣是先知的上帝国家的一部分,因为耶稣由先知产生,并要求人们服从君主。在一个国家中,如果君主是异教徒,臣民是基督教徒,那么,臣民必须遵守法律,并把自身信仰控制在国家内部中。从而,臣民生活在一个自然国家中。在基督教国家中,基督教臣民必须遵守法律,并声明他们的信仰与君主学说一致。臣民生活在一个先知国家中。[①] 在自然国家中,一个异教徒的君主似乎并不会因为基督教臣民的信仰而惩罚他。与此类似,在先知国家中,基督教君主将会克制自己惩罚异教徒臣民,尽管他们犯了错,但只要他们遵守法律,而未试图颠覆(国家)。[②] 但是对于基督教臣民而言,基督教君主关于上帝的法

① 《利维坦》,XXXI,233页,XLII,327-328页,XLIII,384-395页,XLVI,448页;《论公民》,XVIII,1-11页;《法律原理》,ii,VI,5-14页。

② 《利维坦》,XXXVII,291页,XLII,327-328页,XLIII,394-395页;《论公民》,XVIII,13et seq,XV18页;《法律原理》,ii,VI,5et seq。

则方面似乎会犯错误。尽管基督教臣民也许会遵守法律,并公开声明自己的信仰与君主的规定一致,但其实,他们自身对上帝和圣子的内在信仰会替代君主的规定。针对政府的合法性问题,他们会紧跟自己的信仰:

> 如果服从了命令之后不能不遭永死之罚,那么服从就是发疯,基督的话是适用的……那杀身体不能杀灵魂的,不要怕他们。①

那么,在先知国家中,这个条件的存在表明,臣民的行为基础在于自然的上帝国。关键点在于臣民遵循自己的良知。如果臣民在先知国家中服从君主,那么他的服从并不是因为君主的规定,而是因为他自身良知的规定——这个规定来源于自然国家。事实上,尽管先知国家的学说由君主规定,且公开地与上帝的自然国家一致,但实际上它已被纳入自然国家臣民的相关行为标准中。这里只有一致性的关系:个人良知与君主合法的至高权威的一致性,个人见解与君主的耶稣信仰学说的一致性。如果允许保持这些关系,那么,由于君主权威强迫臣民履行国民义务,那么,一个关于君主权威的潘多拉魔盒将被打开。君主和所有的臣民,任何一方都必须是上帝的基督教徒——在这种情况下,臣民的政治义务将是偶然或巧合,而非必然——或者必须借用某些事物创造一种特殊的政治义务,以便适合所有类型的君-民关系。

假如没有意识到两类国家服从特征的统一,假如个人对上帝的义务与国家君主相对个人的至高权威不一致,假如先前的观点和后来的教理不相关联,那么,一方面,霍布斯关于信念的声明,另一个方面,他的国家最高权威学说,这些如果不是不一致和矛盾的,至少也显得愚蠢而混乱不堪。在霍布斯的理性范畴中,这个假设的因果关系的一致

① 《利维坦》,XLIII,384页,XXII,149页,XLV,427-428页;《论公民》,XVIII,I;另见《马太福音》10:28。

性，作为解释国家的基本原则，因此就毫无效用。这些二元论的解决使人相信，霍布斯的理论是政治性的理论，而与基督教关系不大，结果，对他那个时代的基督徒来说，霍布斯的理论是一种争论，但对于那些严肃的读者来说，霍布斯的理论是关于逻辑局限推理类别的延伸。

为了建立一个适合所有条件的政治权威，在所有条件下，国家君主都是和平的充分条件，所以，霍布斯指出了一条统一两类国家义务的道路。对这条道路的最好描述就是对救世问题的回应。在对这两类国家的描述里，君主与臣民均为基督徒，在此基础上，混合国家的要求就在于，个人既要服从法定意义的君主，也要服从关乎信仰的宗教学说意义上的君主。居于上帝之下的君主，是上帝学说的最高诠释者，也是如何崇拜上帝的最高解释者。在自然国家中，君主是上帝的无限美德的最高诠释者，而在先知国家中，君主则是上帝给予先知的启示的最高诠释者。因为人们既不理解上帝的无穷力量，也不接受其直接启示，他们似乎得被强迫遵从国家的要求。遵循由君主做出诠释的上帝命令，将会产生一个统一体：个人观点及见解同君主合法学说的最高权威之间的统一。[①] 只要达成这种统一，和平的不确定性就不存在了。因此上帝似乎是和平的所有充分条件，但他并不是；尽管他是全能的，但他选择不使用暴力强迫推行他的自然法，[②]因为他也许诺

---

① 《利维坦》III，17页，VII，41－42页，XI，68－69页，XII，69－71页，XV，96页，XVIII，114页，XXI，134－135页，XXVI，180，186－188页，XXIX，211－212页，XXX，221页，XXXI，235－241页，XXXII，242－243页，XXXIII，246－247ff.，254－255页，XXXVI，283－285页，XXXVII，290－291页，XXXIX，305－306页，XL－XLII，339，360页，XLIII，385－386，393－395页，XLV，424－425页，XVI，106－107页，XXXVI，272－275页；《论公民》，VI，11n.，XI，XII，2页，XIV，19页，XV，8－18页，XVI，XVII，尤其是10－28页，XVIII，尤其是1－4，13－14页；《法律原理》，i，XI，2－12页，ii，VI，尤其是10－14页，VII，尤其是10－11页。关于争论性学说之间对裁判的需求同样出自于对自然国家的解释：参《利维坦》，V，26页，以及n.17开始部分的引语。

② 霍布斯认为，上帝事实上没有足够的力量推行其法则，因为能够理解无限性和接受上帝的启示，这已经超出了人的能力。只有君主才能推行自然法，因为他是上帝的自然代表。霍布斯从而指出，事实上，万能的上帝并不是万能的。尽管假设永久救世包含比世俗更多的内容，但上帝没有理由在世俗中使用他的万能。这暗示霍布斯对待上帝的态度不是很严肃。参文中强调该观点的下一个引文注脚中有关霍布斯目的的地位。

永恒的生活，作为人类服从、崇拜、信仰的回报。一旦提出永久救世的问题，如果有任何异教徒，或者假如君主犯了错误，那么这个统一就被破坏，或仅依靠一致性维持，因为人类"害怕的并不是杀死躯体，而是怕不能消灭灵魂"。与适合自然状态理论的结论相反，天谴、意外死亡等事情出现时，一定是存在于*最高的善*(summum bonum)中。作为回应，霍布斯提出了解决方法：*永久救世虽然不能超越幸福，但并不亚于幸福——今世的幸福*。具体来说，"永久"生活并不存在，因为它与原罪一同消失了。只有幸福的希望还存在——"把我们从罪恶带给我们的邪恶和灾难中拯救出来。"只有通过耶稣的第二次降临，才会产生比幸福更好的事物；而此时君主将变得无关紧要，并被上帝所取代。[1]"第二次降临"的永久救世因此成为*最高的善*。*但直到那时之前，惟有君主，足够而且必须有能力迫使自然法产生和平的条件*。在过渡时期和目前，人们确实知道如何获得幸福，因为自然法有一条众所周知的一般定律："己所不欲，勿施于人"。[2] 这使得它很容易被记住。该定律的消极警告与积极规范在新约中的比较被称为"金箴"。在此背景中，霍布斯需要把"积极的"金箴解释为"我们救世主的启示"——尽管救世主还没有回来。霍布斯这样做也并不奇怪。消极定律是指"上帝不容置疑的永恒法则"——由君主确保的法则。[3] "上帝的法则"至高无上，但这仅仅是因为它的政治性。

---

① 关于引文，参《利维坦》，XXXVIII，300页，XXXV266－267页。关于上帝"不能"运用自身万能的问题及霍布斯的回应，参《利维坦》，XV，96页，XXXVIII，291－296，300－304页，XLII，327－328页，XLIII，多次出现，尤其是384－385，394－395页，XLIV，404－405，409－412页；《论公民》，XIII，5页，XV，18页，XVIII，尤其是1，13－14页。《法律原理》，ii，VI，5et seq.，IX，2页。

② 《利维坦》，XV，103页。

③ 《利维坦》，XLII，328页。霍布斯没有把第二次降临当做欺骗和虚假的信息；君主实际临时取代了上帝和宗教救世。也没有一种强烈可能的结果：现实生活的幸福一直是有问题的，甚至可能极其严重。关于霍布斯文中第二次降临的地位：参《利维坦》XXXVIII，295－296，301－303页，XLI，319－320页。

六

乍看起来,上帝的两种国家的区别是对以下方面的一种妥协:即臣民可以不考虑国家的规定,而自行决定对于其实现对上帝的义务来说,什么才是必须的。事实上,通过更进一步地统一两类国家的服从,并且是没有限制条件的服从,霍布斯似乎会提出一种可能性,即国家君主与臣民的立场是一致的,因为他们都必须相信,因信仰上帝而产生的衍生物优先于国内事务。但恰好是这个策略,使得霍布斯能够提出限制条件,以这个限制条件阻止运用个人良知来决定是否对上帝或国家君主负有义务。

通过把永恒的拯救作为现世的幸福,臣民们就能够理解,上帝的自然国家的标准,包含在政治拯救所必要的和平和秩序的条件之内,如上帝的先知国家中的公开教条所规定的那样。因为"真正的道德哲学"就是救世的学说,即幸福的学说;因为仅凭个人不能理解上帝的无限性或接受上帝的直接启示,所以君主便成为上帝意志的最高诠释者。在上帝的自然法下,君主必须确保[人民的]幸福,并以此号召对上帝的崇拜和学说信仰。尽管服从是一种相互之间的外在范畴,而信仰是关于良知的本质的内部范畴,但是个人对它们的遵循程度会反映他信仰的方向。出于对臣民的尊重,君主面临的最大问题是,如何将臣民对国家的服从最大化。因为如果没有服从,臣民与君主之间将恢复战争状态。对国家的服从程度与对上帝学说的信仰度程度一致。处理信徒的幸福期待问题,就应该为信仰提供支持条件,因此,当道德学说的教授与取得幸福的保证相一致时,君主就能将服从最大化。① 基于现实幸福生活之上的崇拜和信仰,提供了实现自然法目标和君主承诺的和平所需要的支持和共识。

这给出的保证是,只有当充分条件得到满足的时候,才有可能推行自然法。君主作为达成和平的充分条件维护着和平,又是自然法的

① 《利维坦》,XXX;《论公民》,XIII;《法律原理》,ii,IX。

最高阐释者。在自然状态中生活的人所以存在冲突,是因为缺少一个最终裁决者,裁决人们充满矛盾的主张,而且每个人都往往以生存必需为由提出这些主张。对于一个国家而言,君主应该独自作出裁决,除非不再能执行上帝的自然法,而且统治者所面对的每个人都摆出一副“斗士的姿态”。[①] 因而,如果推理能够创造和平所必须的确定规则,那么,君主的理性规定均不能违背这些规则。君主的意志就是上帝的意志,假如上帝选择不使用它的权力,那么,君主不仅在国家服从问题上,而且在上帝意志的问题上都是至高无上的。

就这一点,霍布斯的分析可能暗示了,和平的充分条件可以存在于不同的背景中,存在于不同的“诸神”之下。此外,霍布斯提出的一个矛盾事物现在也清楚了。尽管在某一点上,他提出无神论是荒唐的,是谬误推理的产物,但它亦无大碍,他宣称:

> 他们相信有一个上帝统治着世界:制定规则,对人们进行惩罚;因而他们是上帝的臣民;其余的人则被认为是敌人。[②]

既然君主的意志是上帝的意志,那么不相信上帝的人就不仅是上帝的敌人,而且还是君主的敌人。对上帝信仰的呼吁具有双重效果:既可以使君主对臣民的行动合法化;又为君主安抚持不同政见者提供了一种和平手段,而不是胁迫他们。根据理性,那些继续持异议,持与和平充分条件相反的谬论的人,将必须受到惩罚,而且理当如此。因为如果君主确保了幸福的条件,那么那些仍然反对他的人,他们的行为就是与自身利益背道而驰。来自于谬误推理的反对应该受到惩罚,

---

① 参《利维坦》,V,26页。关于因为缺乏最终裁决者而出现的争论,其中有一个观点在自然法下的自然国家和社会中均有运用(参页139注释①);关于国际关系中君主们的关系,参《利维坦》,XIII,83页;《论公民》书信贡献(1-2)。假如上帝是万能的和不可抗拒的;假如君主们服从上帝的自然法,那么,在外部法庭中,认识自然法的道德义务所必需的证明条件,将在国际秩序中被列举出来。君主们将会运用正确的理性得出达成国际共识的一般结论。但是推理的结论和自然法的义务,对于自然状态下的人们并不普遍具有约束力。

② 《利维坦》,XXXI,233页。有关无神论作为无害的错误,但却不可原谅,参原文注27中的引语。

就像坏人同样要受到惩罚一样。[①] 君主相对于臣民的权威,就像斗争与异常行为的关系一样。

然而,君主可能存在内部敌人,这导致服从最大化的问题更加困难。尤其是当和平可以存在于不同背景中和不同的"神"之下后。假如人们的最初动机是对和平和安全的要求,并以此作为幸福的必需条件,那么,一旦他们预见到,通过改变现有政权,可能保证他们的安全,可能实现幸福,那么,他们就会考虑反对和反抗的可能性。他们的推断是谬误还是正确,根本不相干,因为他们推出的结论的前提,是他们自身的经验条件。结果为了实现服从的最大化,霍布斯眼中的君主,就必须在他的国家法律中这样运用自然法:不允许社会一部分人提出疑问,怀疑他们的安全遭到他人的威胁。国家中的所有阶层,必须都能理解君主对上帝学说的公开教诲,这样他们获取幸福的同时,就不会留有反对的余地。在君主所提供的幸福条件范围中,他通过[人们]对上帝学说的信仰推动而达成共识——这对服从最大化是必须的。在君主协调臣民们对幸福生活的种种期许这一过程中,"真正的道德哲学"的公开教导就成为政制的基本象征。因而,如同公开的教导所保证的那样,国家中幸福的实现程度是君主实现对其服从最大化的基础。如果幸福的实现程度与学说宣扬的不一致,那么,就别期望臣民

---

① 《利维坦》,VIII,47 页,XXVII,190 - 197 页;《论公民》,XIII,3 页,XIV,16 - 23 页;《法律原理》,i,XV,10 页。关于谬误的推理和对幸福的否定,只有用"失去理性"来解释。参《利维坦》,VIII,47 - 48 页。尽管君主的行动建立在他对自然法诠释基础之上,但是假如荒唐或谬误的推理而犯错误了,他依旧可以基于以下原因驳回不同政见者和反对者们的声明:是他们赋予了君主权威,君主的行动代表了他们的行动,因而他们才是要被惩罚的对象。然而,这是一个关于表现形式问题的观点,并处于当前背景中。参《利维坦》,XVI,106 - 180 页,XVIII,113 - 114 页,XXI,141 - 143 页,XXIV,162 页,XXVI,173 页,XXVII,197 页;《论公民》,III,29 页,VI,13 - 14,20 页,VII;12,14 页;《法律原理》,i,XVII,11 页,ii,VIII,6 页。注意,然而,霍布斯关于君主错误的声明不能用来证明承诺无效:《利维坦》,XXI,144 页,XXII,147 页,XXVI,181 页,XXVIII,207 - 208 页,XXIX,209 - 310ff.,XLVII,454 - 455 页;《论公民》,XII,XIII,2 页;《法律原理》,i,VIII,9 页,ii,IX,1 页。事实上,因为臣民的反抗造成了遵循谬误推理的反抗者与君主之间的国家战争,到目前为止,我们可以这样说:反抗者们是自取灭亡。

会明智地认为,上帝的学说出了差错。[①]

君主的位置描述了自愿论的政治权威问题的特征:建立合法政权之后,这个政权将如何提供正确的政治秩序?为了用政权的合法性问题取代前面的政权公正性问题,并把前者作为最根本的问题,自愿论的政治权威就提出建立绝对合法政权的可能性。[②] 既然如此,政治公正只有通过那些个人的要求(subjective claims)来证明,而这样的要求出现于政制合法化过程中的一段特定时间内,经过"人类著名的自然倾向"而许可,而可行。霍布斯的君主问题的核心——也就是自愿论的政治权威的问题核心,霍布斯可是典型概括这一政治权威最早的奠基者——完成了刚才提到的主张。这就是说,君主必须运用自然法,使得任何社会阶层不会因为以下原因而感觉受到其他阶层的威胁:一个阶层牺牲其他阶层,取得相对不对称的利益。这个观点是霍布斯文章逻辑的必然结果,认识到这一点非常重要:正如霍布斯认为,君主角色作为"永恒的拯救"(现世的幸福)充分条件,同样,君主不仅是主持合法的政权,还要有更多的作为。为何要在政制范围内调节各种利益,认清这个问题是主要的任务,而不是仅仅通过一些个人要求来确立政治的正当性——个人的要求在任何特定时期内都可以被支配,同样,那些要求还带着派系斗争的特性。通过考虑所有各方的主观意见从而为他们提供良好的政治生活,政权能够实现一个长久的稳定,从而

---

① 君主的行动不能创造幸福,这可以视为君主对上帝学说的违背。因此,将会看到君主唆使颠覆性学说直接与"真正的道德学说"对抗。参《利维坦》,XXI,139 页和 XLVII,454 -455 页,在第 454 页:"因为如果没有君主的权威,一开始就不可能有反叛性学说进行公开宣扬",如同页 146,注②注明的一样,霍布斯眼中的君主在这方面的失败将比允许社会中存在斗争更危险。

② Cf. Jouvenel,《主权》(*Sovereignty*);施特劳斯,《自然权利与历史》;John H. Schaar,《权力和共同体》(*Power and Community*)中"现代国家的合法性"(*legitimacy in the Modern State*)的论述,Philip Green 和 Sanford Levinson 编,New York,1969,276 - 327 页。

维持延续其合法性的共识。所以，首先，这是分配公正的问题。[①]

霍布斯试图改革政治理论的基础，这正如他所准备作出的声明一样。[②] 而且，他成功了。在霍布斯认为唯一可行的过程之中——也就是通过个人拥有的普遍理解的自然权利、基于人们"著名的自然倾向"——君主的统治才得以建立，因为这个缘故，公共教义的标准只有通过公众意志才能建立这一观点，因霍布斯而非常著名。因而如下推断就有可能：霍布斯关于上帝的自然国家地位仅仅与"表面真理"有关，而不是"真理"本身；这已经出现于洛克的论据中。但是只有当霍布斯表述"真正的道德哲学"的公开教义时，当其中不包括事实要素时，上述推断才会成立。[③] 这显然不是事实，事实是双方互相支持。公众意志对于建立公共教义标准是必须的，因为该标准发现于"人类著名的自然倾向"中。但这些"自然倾向"的本质内含是：如果缺乏引导，缺乏君主的安全保证，公众意志自然会自我毁灭——君主把这些证实可行的倾向尽可能地收集到公共的教义之中。霍布斯的论证把政治行为的标准，分别解析为可以得到公开确认的标准、能够得到陈述的标准、能够得到贯彻的标准——同时，通过统治者对政治必要性和民法的阐释而贯彻，霍布斯又将上帝的公开教义中的"真理元素"变作了君主行为的依据。

---

① 参柏拉图，《王制》338c - 344d，358b - 359b，543a - 576b，和《高尔吉亚》（*Gorgias*），482c - 486d 和《王制》421c - 445b 和亚里士多德，《政治学》，1314a - b，1316 - 1323a。这个观点的可能影响是霍布斯关于表现形式的论述比狭隘的权威解释更完整。关于该观点及其结果，分别参 Pitkin，《政治表现形式的概念》第二章，和曼斯菲尔德，"霍布斯"，108 页。与代表最高权威的基础相比，霍布斯眼中的君主的持续活动相对地较少受关注。一方面，参 Dudley Jackson，《霍布斯的税收理论》（*Thomas Hobbes' Theory of Taxation*，刊于 *Political Studies*，21，1973：175 - 182 页）上的有趣解释。事实上，对霍布斯来说，关于这个事实的恰当对比应该属于洛克的多数权威（sovereign majority），正如 Willmore Kendall 的《洛克和多数定律学说》（*John Locke and the Doctrine of Majority - Rule*，Urbana，Ill.，1965）中所说的一样。

② 《利维坦》，简介（6），XX，136 页，XXX，220 - 221 页，XXXI，241 页，综述和结论，460，465 - 466 页）；《论公民》，10，15 - 18 页；《法律原理》，ii，VII，13 页。

③ "事实的公开"与"事实"的术语被 Ellis Sandoz 用在关于洛克的内容中，《自由民主的国家宗教信仰：洛克及其前辈》（*The Civil Theology of Liberal Democracy：Locke and his Predecessors*），载 *Journal of Politics*，34，1972：3。有关公开的宗教包含的"真理元素"事实的必要性，请参《王制》376e - 421c，柏拉图关于初等教育和金属的神话故事。

古典作品研究

为何《中庸》说“忠恕”与《论语》不同？
——从道学的观点看

方旭东

“忠恕之道”是理解孔子思想的一个重要线索，《论语》对此再三致意，而《中庸》亦有所及。不过，《中庸》引“子曰”而称“忠恕违道不远”，此与《论语·里仁篇》曾子言“夫子之道，忠恕而已矣”已自不同。

如何看待《中庸》说“忠恕”与《论语》的这种不同？对此问题的深入探讨，有利于我们把握《中庸》的思想特色，认清它与《论语》的内在关联，同时，也将丰富我们对儒家忠恕思想的了解。必须说，这个问题不是什么新的发现，它其实很早就为道学中人注意，程、朱等道学巨擘在此方面留下了大量论述。可以看到，为了捍卫经典的一致性，道学充分发挥了创造性的诠释，努力弥合经典文本的裂缝，其中既有深刻的理论洞见，也有值得反思的思维教训。研究《中庸》，研究《中庸》与《论语》言忠恕之不同，道学无疑都是一个无法绕过的资源。本文即拟梳理评点道学的相关论述。揭示其接榫之妙，同时也指出其有意无意造成的语义滑转。

《中庸》说“忠恕违道不远”，“违道不远”的“违”字，无论是《礼记

正义》，还是朱熹的《中庸章句》都解释为“去”。[1] 这样，“违道不远”也就是“去道不远”。如果从正面理解，这是说“忠恕”与“道”已经非常接近。如果从反面理解，这是说“忠恕”与“道”还有一定的距离。然而，无论取何种解释，都无法否认“忠恕”并不就是“道”。很明显，这和《论语》中曾子谈到“夫子之道忠恕而已矣”时对“忠恕”的那种肯定语气相差不可以道里计。

重视《四书》并为之做了大量注解的道学诸人，对《中庸》与《论语》这两个经典文本所出现的这一裂缝，自不会置若罔闻。从洪迈(1123—1202，字景卢，号容斋)的记述可以看到，上自程颐，下至游、杨之徒，程门学者皆有正面回应。

> 曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”《中庸》曰：“忠恕违道不远。”学者疑为不同。伊川云：“《中庸》恐人不喻，乃指而示之近。”[2]又云：“忠恕固可以贯道，子思恐人难晓，故降一等言之。”[3]又云：“《中庸》以曾子之言虽是如此，又恐人尚疑忠恕未可便为道，故曰违道不远。”[4]游定夫云：“道一而已，岂参彼此所能豫哉？此忠恕所以违道，为其未能一以贯之也。虽然，欲求入道者，莫近于此。此所以违道不远也。”[5]杨中立云：“忠恕固未足以尽道，然

① 《正义》：“忠恕违道不远”者，[……]，违，去也。言身行忠恕，则去道不远也。(《礼记正义》，1432 页)《章句》：违，去也，如《春秋传》“齐师违谷七里”之违。言自此至彼，相去不远，非背而去之之谓也。(《四书章句集注》，23 页)

② 此语亦见《遗书》卷十六：“言‘忠恕违道不远’，恐人不喻，故指而示之近”(《二程集》，153 页)。

③ 此语亦见《遗书》卷十八：“问：忠恕可贯道否？曰：忠恕固可以贯道，但子思恐人难晓，故复于《中庸》降一等言之，曰‘忠恕违道不远’”(《二程集》，184 页)。

④ 《论语精义》亦载此条，洪录不全，此下尚有：“[……]施诸己而不愿，亦勿施于人。此又掠下教人”(《朱子全书》第七册，152 页)等数句。

⑤ 《论语精义》所记更详：“夫道一而已矣。天地一指也，万物一马也，无往而非一，此至人所以无己也，岂参彼己所能预哉！此忠恕所以违道，为其未能一以贯之也。虽然，忠所以尽己，恕所以尽物，则欲求入道者，宜莫近于此，此忠恕所以违道不远也。……”(《朱子全书》第七册，154 页)。

而违道不远矣。”[1]侯师圣云:“子思之忠恕,‘施诸己而不愿,亦勿施于人’,此已是违道。若圣人,则不待施诸己而不愿,然后勿施诸人也。”[2]诸公之说,大抵不同。予窃以为道不可名言,既丽于忠恕之名则为有迹,故曰违道。然非忠恕二字亦无可以明道者,故曰不远。非谓其未足以尽道也。违者,违去之谓,非违畔之谓。老子曰:“上善若水,水善利万物而不争。处众人之所恶,故几于道。”苏子由解云:“道无所不在,无所不利,而水亦然。然而既已丽于形,则于道有间矣。故曰几于道。然而可名之善,未有若此者。故曰上善。”其说与此略同。(《容斋随笔》卷二“忠恕违道”条,页十到十一)

据此可知,程颐认为,《中庸》说“忠恕违道不远”是考虑到听众的接受能力而故意将忠恕降一等说,实际上忠恕即可为道。程门弟子如游酢(1053-1123,字定夫)、杨时(1053-1135,字中立,号龟山),一方面承认忠恕不足以尽道,另一方面又肯定忠恕去道不远。侯仲良(生卒不详,字师圣,二程表弟)则强调《中庸》之忠恕(施诸己而不愿,亦勿施于人)已是违道。洪迈的看法与众不同,他从苏辙(1039~1112,字子由)《老子解》得到启发,认为,正如水之几于道,违道不是说未足以尽道,而是指道不可说而强以忠恕名之则落入形迹,故曰违,然非忠恕又无以明道,故曰不远。在我们看来,洪说虽别致,却不如程门之说朴实近理。

综观程颐师徒之说,虽不无小异,但都明确承认《中庸》与《论语》对“忠恕”的定位究有不同。尔后,朱熹更深入讨论了这一话题。

---

① 《论语精义》亦载此条,其下尚有“由是而求之,则于一以贯之,其庶矣乎!”(《朱子全书》第七册,155页)

② 《论语精义》亦载此条,见《朱子全书》第七册156页。另有一条述忠恕种种,亦值得录出:或问侯子忠恕之义。侯子曰:“‘老者安之,朋友信之,少者怀之’,孔子之忠恕。‘无伐善,无施劳’,颜子之忠恕。‘施诸己而不愿,亦勿施于人’,子思之忠恕。‘老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼’,孟子之忠恕。其地位至此,则说出如此话,仲尼与天地造化合,故别”(《朱子全书》第七册,155页)。

问《论语》、《中庸》言忠恕不同之意。曰："'尽己之谓忠，推己之谓恕'①，《中庸》言'忠恕违道不远'是也，此是学者事。然忠恕功用到底只如此。曾子取此以明圣人一贯之理耳。若圣人之忠恕，只说得'诚'与'仁'字。圣人浑然天理，则不待推，自然从此中流出也。'尽'字与'推'字，圣人尽不用得。若学者则须推。故明道云：'以己及物，仁也；推己及物，恕也，违道不远是也。'自是两端。伊川说《中庸》，则只说是'下学上达'，又说是'子思掠下教人'②。明道说《论语》，则曰'一以贯之，大本达道也，与违道不远异者，动以天耳'。伊川曰：'维天之命，于穆不已，忠也；乾道变化，各正性命，恕也。'此规模又别。"（《语类》卷第二十七，694页）

朱熹明确指出，《中庸》之忠恕与《论语》之忠恕自是两端，前者为学者之事，后者形容圣人地位；前者须用功去推，后者则自然流出。朱熹大量援引二程之说，反映他在这个问题上的理论资源主要来自二程。《论语集注》对二程之说有更全面的介绍。其中，属于程颢的言论有：

以己及物，仁也，"一以贯之"是也③；推己及物，恕也，"违道不远"是也。忠恕"一以贯之"，忠者天道，恕者人道；忠者无妄，恕者所以行乎忠也；忠者体，恕者用，大本达道也。④ 此与"违道

---

① 据《论语精义》，此为程颐语："伊川《解》曰：'尽己之谓忠，推己之谓恕。……"（《朱子全书》第七册，151页）

② 程颐原话为："《中庸》以曾子之言虽是如此，又恐人尚疑忠恕未可便为道，故曰'忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。'此又掠下教人"（《论语精义》卷二下，《朱子全书》第七册，152页）。

③ 此句为《论语集注》所无，今据《语类》卷第二十七补："以己及物，仁也，'一以贯之'是也；推己及物，恕也，'违道不远'是也"，盖明道之说。（《语类》卷第二十七，691页）

④ 《遗书》卷二十一下有一条与此相似，而题作伊川语："忠者，无妄之谓也。忠，天道也。恕，人事也。忠为体，恕为用。'忠恕违道不远'，非'一以贯之'之忠恕也"（《二程集》，274页）。而《外书》卷二亦有相似之条，亦题作伊川语："忠者天下大公之道，恕所以行之也。忠言其体，天道也；恕言其用，人道也"（《二程集》，360页）。查《论语精义》，此两条皆作明道语，见《论语精义》卷二下（《朱子全书》第七册，151页），未知孰是。或二程兄弟相与论学而于此章意见趋近欤？

不远”异者，动以天尔。(朱熹:《论语集注》,《四书章句集注》,72－73页)

属于程颐的言论有:

“维天之命，于穆不已”，忠也;“乾道变化，各正性命”，恕也。①

圣人教人各因其才,“吾道一以贯之”,惟曾子为能达此,孔子所以告之也。曾子告门人曰:“夫子之道,忠恕而已矣”,亦犹夫子之告曾子也。《中庸》所谓“忠恕违道不远”,斯乃下学上达之义。(朱熹:《论语集注》,《四书章句集注》,73页)②

从二程的这些语录来看,程颢处理《论语》、《中庸》忠恕异同问题的办法是将它们分别纳入天人体用模式。“违道不远”的“忠恕”,在程颢看来,主要是指“推己及物”的“恕”,属人道;而“一以贯之”的“忠恕”主要是指“以己及物”的“仁”③,属天道。④“动以天”的“天”,据朱熹解释,“只是自然”(《语类》卷第二十七,674页),也就是说,“一以贯之”

---

① 此条亦见《论语精义》卷二下:“(伊川)《语录》曰:‘维天之命,于穆不已,忠也。乾道变化,各正性命,恕也。’”(《朱子全书》第七册,151页)。

② 此条亦见《论语精义》卷二下:

圣人之教人,各因其才,故孔子曰:“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”盖惟曾子为能达此,孔子所以告之也。子出,门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”曾子之告门人,犹夫子之告曾子也。忠恕违道不远,斯下学上达之义,与“尧舜之道,孝弟而已矣”同。世儒以为夫子之道高远,而曾子未足以见之,所见者止于忠恕而已,则是尧舜之道,孟子知之亦有所不尽而止于孝弟也,夫岂知其旨哉!(《朱子全书》第七册,152页)

两相对照,可知《论语集注》所引者为精简版。

③ 从字面看,“仁”似乎与“忠恕”无关,但按程颢的理解,忠恕就包含在“仁”中,所以,举一“仁”字即可包“忠恕”二者,说见朱熹:“合忠恕,正是仁”(《语类》卷第二十七,694页)。

④ 张栻(1133－1180,号南轩)亦作此解:“圣人全乎此,天之道也,曾子称夫子忠恕是矣。贤者求尽夫此,人之道也,子思称忠恕是矣”(转引自《语类》卷第二十七,693页)。

的“忠恕”是自然而然，不假人力。[①]

而程颐在这个问题上的看法主要有两条，一是将忠恕与天地性命相连，这样，忠恕就不再限于人事。二是认为“违道不远”的忠恕有下学上达之意。关于“下学上达”，朱熹的说明有助我们理解：

> 《中庸》说“忠恕违道不远”，是“下学上达”之义，即学者所推之忠恕，圣人则不待推。然学者但能尽己以推之于人，推之既熟，久之自能见圣人不待推之意，而“忠恕”二字有不足言也。（《语类》卷第二十七，687页）

如此说来，“忠恕”至少有二[②]：有圣人之忠恕[③]，有学者（有时亦称贤者）之忠恕，《论语》是说前者，《中庸》是说后者。二者区别在于，前者是自然流出，后者则有所著力与折转：“圣人是自然底忠恕，学者是勉然底忠恕”（《语类》卷第二十七，688页）朱熹还认为，圣人之忠恕是无条件的（不待），而学者之忠恕则是有条件的（有待）。

---

① 以自然与否作为区分仁和恕的根据，这个思想后来亦为朱熹所继承：“仁之与恕，只争些子。自然底是仁，比而推之便是恕”（《语类》卷第二十七，689页）。

② 完整地说，应该是三种，即天地之忠恕、圣人之忠恕和学者之忠恕：

> “乾道变化，各正性命”，便是天之忠恕；“纯亦不已”，“万物各得其所”，便是圣人之忠恕；“施诸己而不愿，亦勿施于人”，便是学者之忠恕。（《语类》卷第二十七，693页）

陈淳（1159－1223，字安卿，学者称北溪先生）所记略异：

> 有天地之忠恕，至诚无息，而万物各得其所是也；有圣人之忠恕，“吾道一以贯之”是也；有学者之忠恕，“己所不欲，勿施于人”是也。皆理一而分殊。《中庸》说“忠恕违道不远”，正是说学者之忠恕。曾子说“夫子之道忠恕”，乃是说圣人之忠恕。圣人忠恕是天道，学者忠恕是人道。（《北溪字义》，30页）

③ 严格说，忠恕只是学者事，对圣人则无所谓忠恕不忠恕，说圣人之忠恕只是人将忠恕之名去称圣人。朱熹亦承认，圣人无忠恕，“己所不欲，勿施于人”只是学者事，说详《语类》：“天地何尝道此是忠，此是恕？人以是名其忠与恕。故圣人无忠恕，所谓‘己所不欲，勿施于人’，乃学者之事”（卷第二十七，695页）。

忠者,诚实不欺之名。圣人将此放顿在万物上,故名之曰恕。一犹言忠,贯犹言恕。若子思忠恕,则又降此一等。子思之忠恕,必待“施诸己而不愿”而后“勿施诸人”,此所谓“违道不远”。若圣人则不待“施诸己而不愿”而后“勿施诸人”也。(《语类》卷第二十七,675 页)

忠恕一贯。圣人与天为一,浑然只有道理,自然应去,不待尽己方为忠,不待推己方为恕,不待安排,不待忖度,不待睹当。如水源滔滔流出,分而为支派,任其自然,不待布置入那沟,入这渎。(《语类》卷第二十七,698 页)

由于《论语》中曾子是在孔子前面说“吾道一以贯之”之后谈到“夫子之道忠恕而已矣”的,因此,对他这句话的解释必须照顾到“一以贯之”这层意思。如何将“忠恕”与“一贯”配合,这也是一个诠释的难题。因为,依传统解释,“中心为忠,如心为恕”(《周礼·大司徒疏》),忠与恕显然不是一回事,即使按程颢的解释“尽己为忠,推己为恕”,忠、恕也是两条不同的原则。朱熹在这里说“一犹言忠,贯犹言恕”,类似的提法还有:“一是忠,贯是恕”,“一者,忠也;以贯之者,恕也”,“忠是一,恕是贯”(《语类》卷第二十七,670 页),这是将“一贯”拆开然后用“忠”、“恕”分别去对应。然而,为什么“一”可以解释为“忠”,“贯”可以解释为“恕”,朱熹在此没有展开说明。不过,根据他在其他地方的论述,我们知道,他的理论依据主要是二程提出的体用说。如前所述,二程认为忠是体,恕是用。一旦将忠恕纳入体用模式,则忠恕就不再是两个独立的原则,而可以解释为一事或一物,因为,在道学的思维世界里,体用一源,体用就是一物,朱熹之说可以为证:“说体、用,便只是一物”(《语类》卷第二十七,677 页)。至此,说忠恕是一物在逻辑上就没有任何困难:

大前提:体用是一物
小前提:忠恕是体用

结论:忠恕是一物

朱熹以下这些说法不过是这个三段论的变形:“忠恕只是体用,便是一个物事,犹如形影,要除一个除不得”,“忠是体,恕是用,只是一个物事。如口是体,说出话便是用。不可将口做一个物事,说话底又做一个物事”(《语类》卷第二十七,672页)。由此,朱熹要求人们记住“忠恕只是一件事,不可作两个看”(同上)。

在解释《中庸》的“忠恕违道不远”时,朱熹还把其下的“施诸己而不愿,亦勿施于人”带进来。值得注意的是,他对这句话的解释富有特色,他是把其中的“亦”字解作“而后”,除了本例,尚有旁证:

> 精粗本末,以一贯之,更无余法。但圣人则皆自然流行出来,学者则须是“施诸己而不愿”,而后“勿施于人”,便用推将去;圣人则动以天,贤人则动以人。(《语类》卷第二十七,686-687页)

必须指出,这种解读不是朱熹的发明,侯师圣已有此说,见前揭洪迈文所引:“侯师圣云:‘子思之忠恕,施诸己而不愿,亦勿施于人,此已是违道。若圣人,则不待施诸己而不愿,然后勿施诸人也。’”两相对照,几乎如出一辙。从朱熹的自述看,他对侯氏的忠恕之说是熟悉和欣赏的:

> 曾子说忠恕,如说“小德川流,大德敦化”一般,自有交关妙处。当时门弟子想亦未晓得,惟孔子与曾子晓得。自后千余年,更无人晓得,惟二程说得如此分明。其门人更不晓得,惟侯氏谢氏晓得。某向来只惟见二程之说,却与胡籍溪、范宣阁说,二人皆不以为然。及后来见侯氏说得元来如此分明,但诸人不曾细看尔。(《语类》卷第二十七,698页)

然而,我们也必须说,这种解读已经改变《中庸》原意。《中庸》原文用“亦”字,从语法上说,表示前后两个分句为并列关系,而朱熹在解

释时将“亦”字换成“而后”,则使前后两个分句形成时间先后关系,“必待”云云,更使前者变为后者之条件。不过,如果不考虑文献根据,仅从理论上考虑,朱熹这样诠释还是能自圆其说的。按照忠恕的一般定义,“尽己之为忠”,“推己之为恕”,忠和恕在行为上表现为“尽”与“推”,而“尽”与“推”这些行为在实施时,心理呈现为一个过程,即其中经历了一个反思的环节,属有意为之。相比之下,“以己及物”的“仁”就不存在这个环节,当下即是,无心而为。朱熹与学生有关“以己”“推己”之辨的讨论显示,他对“推”的反思意味有较深的了解。

> 杨问“以己”“推己”之辨。先生(按:朱熹)反问:“如何?”曰:“以己,是自然底意思;推己,是反思底意思。”曰:“然。以己,是自然流出。如孔子‘老者安之,朋友信之,少者怀之’。推己,便有折转意,如‘己欲立(此处上下有疑——原注)而立人,己欲达而达人’。”(《语类》卷第二十七,690页)

> 问“以己”“推己”之辨。曰:“以己,是自然;推己,是著力。‘己欲立而立人,己欲达而达人’,是以己及人也。‘近取诸身’,譬之他人,自家欲立,知得人亦欲立,方去扶持他使立;自家欲达,知得人亦欲达,方去扶持他使达,是推己及人也。”(《语类》卷第二十七,690页)

根据以上讨论可知,判断一个行为究竟是“以己”还是“推己”,主要看它是否经过反思:如果不假思索,那就是“以己”;如果经过思索,那就是“推己”。[①] 因此,同一个行为可能出于完全不同的考虑从而呈现出不同的心理历程,比如,同是“己欲立而立人,己欲达而达

① 朱熹曾用吃饭作比喻说明“以己及物”与“推己及物”的不同:“‘以己及物’底,便是我要吃,自是教别人也吃,不待思量。‘推己及物’底,便是我吃饭,思量道别人也合当吃,方始与人吃”(《语类》卷第二十七,691页)。可见,“以己”还是“推己”全系于“思量”与否。

人"，就存在两种可能[1]：一种是己欲立便立人，己欲达便达人；另一种是己欲立欲达，了解到人亦欲立欲达，方去扶持人使立使达。前者属"以己及人"，后者属"推己及人"。从心理上分析，后者比前者多了一道手续，即反思，因而显得"折转"。前者可以说是天然如此，后者则是人为而成。换言之，前者自然，后者不自然。是"以己"还是"推己"，正如朱熹所言，"只是争个自然与不自然。"（《语类》卷第二十七，691 页）

以上，朱熹是选用"己欲立而立人，己欲达而达人"作为分析文本，根据他的建议，这个命题中的"而"字可以有两解[2]，分别相当于"便"和"方"，如此一来，这个命题实际上被改写为两个新的命题：

S1 己欲立便立人，己欲达便达人
S2 己欲立方立人；己欲达方达人

---

① 朱熹这两段话说得有些夹杂，前段只将它作为"推己"之例，后段则在"以己"与"推己"的名下对它都有所讨论，令人未知孰是。结合另一条材料："'以己及物'，是自然及物，己欲立，便立人；己欲达，便达人"（《语类》卷第二十七，691 页），我们可以将他的意思做如此剖析。

② 伍晓明已经注意到"而"的多义性。他指出，"而"作为连接词在这里既可以表示两项之间的并列或并立，但也可以表示二者之间的相因和转折。他列举了"而"字的不同解释：(1)己欲立，"就"去立人；(2)己欲立，"却"去立人；(3)己欲立，"因而"立人；(4)己欲立，"所以"立人。他自己则倾向于从相因的角度去理解它。他说，一方面，立人的意愿似乎随立己的欲望"而"来，似乎是立己这一欲望的某种结果：因为己想立己，所以己也(要)立人。但是，另一方面，"而"在这里似乎又暗示着，立人也是立己的某种前提或者条件：如果己想立己，己就需要去立人。（《吾道一以贯之：重读孔子》，39－40 页）按：伍氏的理解（无论是说"立人"是"立己"的结果，还是说"立人"是"立己"的条件）都只考虑到"立己"与"立人"作为相因关系的情况，而忽略了这两项的关系也可以是并列或转折。孤立地看"己欲立而立人，己欲达而达人"，的确可以把"立人"、"达人"想象为"立己"、"达己"的前提或必由之径，作如是观的伍氏并不缺乏同道，安乐哲（Roger T. Ames）即在此列，他别出心裁地用短语 in seeking to 翻译"而"字：Authoritative persons establish others in seeking to establish themselves and promote others in seeking to get there themselves.（《〈论语〉的哲学诠释》附录"《论语》英译本"，224 页），这实际上是把"立人"、"达人"的行为归结为出于"立己"、"达己"的目的。如果不看朱熹等古代注释家的作品，我们也许可以接受这种哲学解释，但基于对原著的把握，我们认为，并列关系才是确解。详正文。

在S1中,“便”字是强调“立己”与“立人”在心理上同步,换言之,这两个行为之间或许存在时间上的先后(就行为发生的时序看,立己总在立人之先)但无逻辑上的先后或条件关系,在逻辑上应当是并列关系。[①]在这个意义上,“便”字与《中庸》本来意义上的“施诸己而不愿,亦勿施于人”中的“亦”字相通。翻成英文,即also。实际上,James Legge的英译即如此:Now the man of perfect virtue, wishing to be established himself, seeks also to establish others; wishing to be enlarged himself, he seeks also to enlarge others. (*The Four Book*, P.115.下划线为引者后加,以醒目,下同,不再说明)

在S2中,“方”字是强调“立人”是“立己”的结果,或者说,“立人”是行为主体运用理性进行推导的结果,“立人”对于“立己”有明显的逻辑在后的意味。如果不曾想到要去“立己”、“达己”,就根本不会想到要去“立人”、“达人”。“立己”、“达己”就好比一条线段的开端或始点,而“立人”、“达人”则是这条线段的末端或终点。所以,在汉语中,“方”常常与“始”或“才”这些表示时间起始概念的字眼联在一起,有另起一段的意味。在英文中,与这个意义的“方”字相当的是then。事实上,Arthur Waley的英译即用这个词翻“而”:As for Goodness - you yourself desire rank and standing; then help others to get rank and standing. You want to turn your own merits to account; then help others to turn theirs to account. (《论语:汉英对照》,77页)

依《论语》,“己欲立而立人,己欲达而达人”只能作为“以己”的例子,而不能作为“推己”的例子。因为,在《论语》中,孔子是明确将之

---

① 杨伯峻的现代译文即作此解:“自己要站得住,同时也使别人站得住;自己要事事行得通,同时也使别人事事行得通。”(《论语译注》,65页。着重号为引者后加)按:杨译基本采用直译方式,“而”字译为“同时也”,反映他将“而”字的前后句理解为并列关系。

作为“仁”的一种解说的。[1] 原朱熹之意，他似乎是想指出，由己欲立到立人，也可以是推己及人的结果。换句话说，通过推己及人，个体能够从单纯的“立己”拓展开来，生出“立人”的念头。既然“仁”是指“己欲立而立人，己欲达而达人”，那么，“立人”、“达人”就应该被视为“仁”的效果。通过推己，最后也能及人，就此而言，推己可以认为是行仁的一个途径。这也正是孔子说的“能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也第六》）的含义。“能近取譬”，按朱熹解释，就是“近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也”（《论语集注》卷三，《四书章句集注》，92 页）。“推其所欲以及于人”，简言之，就是“推己及人”，就是“恕”。朱熹在此明确指出，“推己及人”的“恕”就是“仁之术”。

“仁”和“恕”的目标都是都是“及人”或“及物”，只是各自达到这个目标的方式不同，前者自然，不费毫力，后者须经过思量推衍。严格说来，圣人无所谓忠恕不忠恕，因为恕的本义是推己，而圣人的及人及物完全出于自然，没有任何推的成分。朱熹自己不是没有意识到这一点，他说：“恕之得名，只是推己，故程先生只云：‘推己之谓恕’。曾子言‘夫子之道忠恕’，此就圣人说，却只是自然，不待勉强而推之，其字释却一般”（《语类》卷第二十七，691 页）。

就个人而言，推己属勉力而为，这与圣人的“从容中道”不是一个档次，它是朝着道（Way 或 Principle）而行，离道越来越近。因此，说到忠恕，就必然是“违道”的。另一方面，一般人除了行忠恕之道（way 或 principle），他没别的办法可以达道（Way 或 Principle），反过来说，只要

---

[1] 关于“夫仁者”的理解，“夫”是发语词，皆无异议，但“仁者”何解，则有分歧，反映在英译与白话译文上特别明显。或解作“仁”，即将“者”当作句末语气助词，像 Waley 即作此解，他的英译作 Goodness（见前揭）；或解作“仁人”，即将“者”理解为“…人”，像 Legge 与 Ames 即是，他们的英译分别为 the man of perfect virtue 和 Authoritative persons（见前揭）。如果照前一种解释，“己欲立而立人，己欲达而达人”就应该看作是对“仁”这个概念的解说，像杨伯峻和李泽厚就是这样理解的，杨译作“仁是什么呢？……”（《论语译注》，65 页）李译作“所谓仁，是说……”（《论语今读》，187 页）如果照后一种解释，“己欲立而立人，己欲达而达人”就是“仁者”才有的行为特点或行事风格。在这种情况下，“己欲立而立人，己欲达而达人”仍可视作是对“仁者”的进一步解说。

行了忠恕,他就离道(Way 或 Principle)不远了。合起来,这就叫做"忠恕违道不远"。曾子用忠恕来概括孔子之道,而孔子是圣人,所以,朱熹认为,曾子实际上是把忠恕拔高说了。至于二程,他们提出,大化流行万物各得其所,这是天地(宇宙精神)忠恕的表现,这就把忠恕推到了一个准神学的高度。朱熹虽然也采纳二程之说解忠恕,但他对忠恕本义为何以及二程是拔高了说这些情况是清楚的。下面这段话就是证明:

> 论著忠恕名义,自合依子思"忠恕违道不远"是也。曾子所说,却是移上一阶,说圣人之忠恕。到程子又移上一阶,说天地之忠恕。其实只一个忠恕,须自看教有许多等级分明。(《语类》卷第二十七,695-696页)

在逻辑上,说曾子是移上一阶,和说子思是降一等,是等值的。然而,它们却各自反映了不同的立场或评价标准。如果以曾子之忠恕为基准,那么,就必须解释为什么子思要把忠恕降一等说。如果以子思之忠恕为基准,那就必须回答为什么曾子要用这个不足以为道的忠恕来说孔子之道。总之,无论取何种立场,道学都会碰到同样的麻烦。有意思的是,在这两种情况下,道学都采用了相同的应对手法,那就是将此现象归结为因人说法的结果。如前所述,程颐解释过,子思之所以将忠恕降一等说,是担心听众不能理会曾子所说的那种忠恕,"恐人不喻"、"恐人难晓"、"恐人尚疑"云云,无非此意。而曾子之所以将忠恕升一阶说成孔子之道,是考虑到问他的门人还没到告之他所理解的那种孔子之道的程度。游酢对此有更明白的提示:

> 子曰:"参乎!吾道一以贯之。"曾子曰:"唯。"使曾子之知不足以及此,则仲尼不以告,而曾子不自诬。今曰忠恕而已者,所以告门人也。孟子曰:"万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。"此仲尼告曾子之道也。"强恕而行,求仁莫近焉。"此曾子告门人之道也。然则曾子岂有隐于是耶?盖门人智不足以及此,而强告之,

适足以滋其惑，使门人诚于忠恕，则于一道亦何违之有？子曰：“吾与回言终日，不违如愚。”又曰：“语之而不惰。”又曰：“于吾言无所不说。”则其师资之际，朝夕相与言，而默契于道者，宜不少矣，而《论语》所载，止于问为仁为邦而已，则其所不载者，皆二三子所不得闻也。由此观之，则仲尼、曾子所以授受者，门人所不得闻，而所以告门人者，不过忠恕而已。此曾子所以为善学而善教者也。（《论语精义》卷二下，《朱子全书》第七册，154－155页）

游氏旁征博引，竭力证成孔孟教人原有上下二门。孔子告曾子为上法，而曾子告门人为普法。而孟子说话，一段里面既有向上说法，也有向下说法。游氏之说未必属实，但他提醒我们，读《论语》、《孟子》，不仅要研究写出来的话，也要研究那些没有写下来的东西。写下来的东西也许不过是所谓粗迹，真正的精华不在这里。儒家固然不像西方诺斯替派那样注重秘传，但我们在读儒家经典时同样不可忽视“向无字处寻”。

以上，我们以朱熹为中心对道学有关《中庸》、《论语》言忠恕不同的解释做了评述，既揭示道学为衔接经典文本所做的创造性努力，同时也指出当他们这样做的时候有意无意造成的语义滑转。如果说这种滑转是一种误读，那我们必须承认，它是有意义的误读。正是通过这种误读，道学使经典的意义域得以扩大，而中国哲学就在其中获得了自己的发展。

参考文献

安乐哲（Ames, Roger T.），《〈论语〉的哲学诠释》，北京：中国社会科学出版社，2003

程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981

陈淳：《北溪字义》，中华书局，1983

洪迈：《容斋随笔》，文渊阁四库全书本

理雅各（Legge, James）译，《论语》（*The Confucian Analects*），收入《四书（修

订本)》,长沙:湖南出版社,1996,“汉英对照中国古典名著丛书”
李零:《丧家狗——我读〈论语〉》,太原:山西人民出版社,2007
李泽厚:《论语今读》,北京:三联书店,2004
Nivison, David S., *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Carus Publishing Company, 1996
荀子著,王天海校释:《荀子校释》,上海古籍出版社,2005
杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980 年第 2 版
威利(Waley, Arthur)译:《论语:汉英对照》,北京:外语教学与研究出版社,1998
伍晓明:《吾道一以贯之:重读孔子》,北京大学出版社,2003
张载:《张载集》,北京:中华书局,1978
郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,北京大学出版社,1999
朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983
——《朱子语类》,北京:中华书局,1986
——《论语精义》,收入《朱子全书》第七册,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002

元儒吴澄与《中庸》三题

周春健[1]

《中庸》原属《小戴礼记》的第三十一章，旧说为孔子之孙子思所撰，是思孟学派的经典著作。《中庸》的单行比《大学》要早[2]，《隋书·经籍志》载南朝宋戴颙《礼记中庸传》二卷、梁武帝萧衍《中庸讲疏》一卷、无名氏《私记制旨中庸义》五卷，由此推论，"至迟在南朝宋的时候，《中庸》就被人单独从《礼记》中抽出而为之作注了"[3]。宋代理学勃兴，为《中庸》作注论说者蔚然成风。南宋朱熹继承北宋以来尤其是二程推崇《中庸》的传统，精心结撰《中庸章句》，将其与《大学》、《论语》、《孟子》结集为《四书》，使之获得了更加独立的身份和更为崇高

---

① [作者简介]周春健，男，山东阳信人，湖北大学古籍研究所讲师，历史文献学博士，主要从事中国学术史、元代四书学研究，著有《中国学术史著作提要》、《中国学术史著作序跋辑录》等。

② 北宋司马光撰《大学广义》一卷，较早为《大学》单独作注，清朱彝尊《经义考》卷一五六曰："取《大学》于《戴记》讲说而专行之，实自温公始。"

③ 顾歆艺《四书章句集注研究》，北京大学1999年博士论文，第73页。另，《汉书·艺文志·六艺略》之"礼类"其实即著录有"《中庸说》二篇"，但书之性质却有异说，清姚振宗《汉书艺文志条理》认为"此乃说《中庸》之书也"，近人顾实《汉书艺文志讲疏》则认为"以《志》既有《明堂阴阳》，又有《明堂阴阳说》为例，则此非今存《戴记》中之《中庸》也"。见陈国庆《汉书艺文志注释汇编》，中华书局，1983年6月第1版，第47页。

的地位。在学问著述方面“堪称巨擘”[1]的元代大儒吴澄(1249－1333),治学虽倾力于《五经》,受朱熹四书学的影响却也甚大。就《中庸》一篇而言,吴澄对《中庸》的作者归属、成书动因等问题有所考察,在四书学道统观上对朱熹观点有所推进;所撰《礼记纂言》,因《中庸》、《大学》二篇已纳入《四书》体系,故将其排除在《礼记》体系之外,体现了朱熹四书学对于吴澄以及整个元代社会、学术的重要影响,也表明了作为儒家经典系统的“四书系统”对于过去“五经系统”的一次重要胜利;对于朱熹的《中庸章句》,吴澄在总体上是推崇的,但到晚期对之有所批评,在《中庸》解说上他更服膺的人物是作为其师祖的江西余干人饶鲁。

一、吴澄对《中庸》作者、成书问题的认识及其“道统观”

关于《中庸》一篇的作者,历来存在争议,但在宋元之先,《中庸》为子思所作却是一个通行的说法。比如西汉司马迁《史记·孔子世家》云:“伯鱼生伋,字子思,年六十二。尝困于宋。子思作《中庸》。”这是关于《中庸》作者属子思的最早提法。唐代孔颖达《礼记正义》卷五十二曰:“案郑《目录》云:‘名曰《中庸》者,以其记中和之为用也。庸,用也。孔子之孙子思伋作之,以昭明圣祖之德。’”这表明他是同意东汉郑玄之说的。北宋二程沿袭此说,称:“《中庸》之书,是孔门传授,成于子思。”[2]至于朱熹,亦径称:“《中庸》之书,子思子之所作也。”[3]尽管宋代的欧阳修、王十朋等人对《中庸》是否为子思所作提出了质疑,却不足以推翻传统结论。对于《中庸》作者属子思的怀疑,在清代形成了一股风潮,代表人物有袁枚、崔述等人[4]。吴澄自幼研读朱

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》卷六《吴草庐学述》,安徽教育出版社,2004年7月第1版,第54页。

② 《二程遗书》卷十五。

③ 《晦庵集》卷七十五《中庸集解序》。

④ 参姜广辉《中国经学思想史》第一卷第二十一章,中国社会科学出版社,2003年9月第1版。

熹之《中庸章句》[1]，受朱熹之影响颇深，在《中庸》作者问题上也一遵朱子之说，比如《吴文正集》卷五《思诚说》开篇即云："子思子之《中庸》曰：'诚者，天之道也；诚之者，人之道也。'"又同书卷九《柴溥伯渊字说》云："至圣之德，虽如天如海，然亦有从入之门也。子思子于《中庸》末章，承溥博渊泉之后，反本而言，示人以入圣之门，甚明且切"，皆表明吴澄同样认定《中庸》为子思所作。

然而更值得我们关注的是，吴澄如何解释《中庸》的成书动因，而这又关涉到吴澄的道统观问题。《吴文正集》卷十《解观伯中字说》曰：

> 圣之盛莫盛于尧舜，而尧之传舜，惟"允执厥中"一语，舜复以是传禹。汤之去尧舜远矣，而孟子亦曰"汤执中"，然则尧舜之中禹见之，汤闻之，四圣所执同一"中"也。及文王、周公系《易》之《彖》，系《易》之《爻》，每于卦之二五、爻之二五若独贵重，然而含蓄不露也。孔子始发其蕴，曰"得中"，曰"以中"，而后文王、周公之意粲然可见。文王、周、孔之中，尧、舜、禹、汤之中也。孔子既没，其孙惟恐其传之泯绝，特著一书，以《中庸》名。孟子而下，知者殆鲜，千数百年之久。

"惟恐其传之泯绝"，这是吴澄对子思撰著《中庸》之由作出的解说。而所谓圣圣相传的，正是一"中"字。在其他场合，吴澄也多次提到《中庸》为"传道之书"的说法[2]。当然，这一论断并非吴澄的独创，其

---

① 元人危素所撰吴澄《年谱》曰：

> 十岁。始得朱子《大学》等书读之。读《大学中庸朱氏章句》。公尝因学者求读《中庸》，语之曰："吾幼时习诗赋，未尽见朱子之书，盖业进士者不知用力于此也。十岁，偶于故书中得《大学中庸章句》，读之喜甚。自是，清晨必诵《大学》二十过者千余日，然后读《中庸》及诸经，则如破竹之势，略无凝滞矣。学者于《大学》得分晓，则《中庸》不难读也。"（见《吴文正集》附录）

② 如《吴文正集》卷二十《中庸简明传序》曰："《中庸》，传道之书也。"同书卷三十五《都运尚书高昌侯祠堂记》曰："况进士所业，在《论语》、《大学》、《中庸》、《孟子》，是皆往圣先贤传道之书。"又同书卷四十《中和堂记》曰："中和者，子思子传道之书所云也。"

观点同样来自朱熹。朱熹《中庸章句序》云：

> 《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则"允执厥中"者，尧之所以授舜也；"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"者，舜之所以授禹也。

又云："子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。"不难看出，从朱熹到吴澄，《中庸》为子思所撰似乎只是在作为一个常识来接受，他们都在竭力而为的，是试图对子思何以撰著《中庸》作出较为圆通的解释。

之所以说对《中庸》成书动因的解释关涉吴澄的道统观问题，是因为吴澄是将《中庸》的撰著放置到儒家道统传承过程中进行讨论的，其中子思与孟子的授受关系尤其值得关注。朱熹《中庸章句》云："此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子"，这是较早地明确称子思以《中庸》授孟子的提法，其说大概来自二程[①]。受其影响，吴澄亦持子思授孟子以《中庸》之说，如《吴文正集》卷五十三吴澄为钱原道(字率性)所作《率性铭》曰：

> ……复性之学，其功有二。知性其先，养性其次。若何而知？格物穷理。若何而养？慎行克己。知则知天，养以事天。孟子之云，子思所传。天之自然，率而循焉。人之当然，知而养焉。有实造诣，非虚语言。因孟溯思，勉旃勉旃。

又同书卷六十《题诚悦堂记后》亦云："孟子传子思之学，其言诚

---

① 《二程遗书》卷十五称："《中庸》之书，是孔门传授，成于子思"，又同书卷十七称："传经为难，如圣人之后才百年，传之已差。圣人之学，若非子思、孟子，则几乎息矣。"梁启超《要籍解题及其读法》谓"《中庸》篇，朱晦庵谓'子思作之以授孟子'，其言亦无据"，恐不甚确。

身悦亲之道，本诸《中庸》。"

需要指出，将《中庸》以及《大学》的作者认定为子思和曾子[①]，并确立他们上与孔子、下与孟子的道统传承关系，是朱熹创建其四书学体系的重要步骤。因为曾子是孔子弟子，子思是孔子之孙，相传受业于曾子，孟子则曾受业于子思门人，这样一来，人从孔子到曾子到子思到孟子，书从《论语》到《大学》到《中庸》到《孟子》的学术关联便自然形成了。朱熹能够将《大学》、《中庸》二篇从《礼记》中单独抽出并纳入其四书学体系，便有了一个坚实的依托。朱熹"孔、曾、思、孟"道统传承之说的学术影响在于：

> 人们在提到儒家道统的时候就不再像以前那样一下子从孔子接到孟子，而不能忽视朱熹所认为的孔孟之间的曾子和子思，也不能不特别重视儒家典籍《大学》和《中庸》，《四书》和道统紧密联系而不可分割了。[②]

朱熹的这一道统论在吴澄身上得到了很好的发扬，据元人虞集所撰吴澄《行状》载：

> 十九岁著说曰："道之大原出于天，圣神继之。尧舜而上，道之元也；尧舜而下，其亨也；洙泗鲁邹，其利也；濂洛关闽，其贞也。分而言之，上古则羲皇其元，尧舜其亨乎？禹汤其利，文武周公其贞乎？中古之统，仲尼其元，颜曾其亨，子思其利，孟子其贞乎？近古之统，周子其元也，程张其亨也，朱子其利也，孰谓今日之贞乎？未之有也。然则可以终无所归哉？盖有不可得而辞者矣。"[③]

这里，吴澄将整个道统传承分为上古、中古、近古三个历史时期，每个

---

① 朱熹《大学章句》曰："经一章，盖孔子之言，而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。"

② 顾歆艺《四书章句集注研究》第六章，北京大学1999年博士论文，第143页。

③ 《吴文正集》附录。

时期又依照《周易》"元亨利贞"的顺序,分为四个小的阶段。其中"中古之统",即为"孔、颜、曾、思、孟",与朱熹之说正相吻合。不仅如此,吴澄还试图进一步肯定和维护这种新的道统观,比如他在《刘尚友文集序》一文中即称:"道统之传称孔孟,而颜、曾、子思固在其中"(《吴文正集》卷二十二)。这不妨说是吴澄对朱熹道统观的一种推进,由之亦可见吴澄受朱熹学术影响之深。

与《中庸》作者相关的一个问题,是吴澄对于《中庸》与《子思》及《子思子》三者关系的考察。《子思》与《子思子》都是曾在历史上流传过的书籍,如《汉书·艺文志》即著录有"《子思》二十三篇",《隋书·经籍志》和《新唐书·艺文志》皆著录有"《子思子》七卷",《旧唐书·经籍志》则著录为"《子思子》八卷"。吴澄在《曾子音训序》一文中称:

> 夫子既没,传其道者曾子、子思、孟子也。《汉书·艺文志》有《曾子》十八篇、《子思》二十三篇、《孟子》十一篇。《孟子书》即今《孟子》七篇及赵岐所黜《外书》四篇是也,《子思子书》无传焉,《史记·孔子世家》谓子思作《中庸》,《中庸》果在二十三篇之内乎?(《吴文正集》卷十九)

从这段话中我们至少可以获得这样两点信息:其一,在吴澄的观念中,《子思》与《子思子》盖指子思所作的同一书①;其二,至于《中庸》,固然认定作者属于子思,但他对《中庸》一篇是否出自《子思》二十三篇产生了疑问。吴澄虽然没有进一步考证,但能提出问题便有其一定贡献。对于吴澄的疑问,今人钟肇鹏先生曾作出这样的解说:

---

① 《吴文正集》卷十九《颜子序》中的话可以作为旁证,澄曰:

> 考《汉艺文志》孔门诸弟子,惟曾子有书,其十篇今见《大戴礼记》。而《小戴礼记·曾子问》、《檀弓》、《祭义》等篇,亦述曾子之言。宋儒备《论语》诸书所载,合《大戴记》内十篇为《曾子书》,又粹子思所言为《子思子书》。于是有《曾子》,有《子思子》,而颜子无书也。

> 《中庸》大概是《子思子》的首篇，古书有举首篇代替全书之例，如屈原有许多作品，但《离骚》为《屈原赋》的首篇，所以古书上就有说"乃作《离骚》之赋"。这并不是说屈原只作一篇《离骚》，而是举首篇以概括全书。[①]

对于《中庸》、《子思》、《子思子》三书的关系，郭沂先生则根据郭店楚简材料提出新说，认为三者实属子思所撰同一部书，只不过经历了三个阶段的演变：先秦至西汉刘向校书前为第一阶段，称《中庸》，有四十九篇或四十七篇；第二阶段为《汉书·艺文志》著录的"《子思》二十三篇"，属新编本，书名由刘向改《中庸》为《子思》，篇数编为二十三篇；第三阶段为《隋书·经籍志》和《唐书·艺文（经籍）志》所著录的《子思子》七卷（八卷），属重辑本。[②]

二、吴澄《礼记纂言》对《中庸》篇目的处置及其"四书观"

吴澄晚年，着力撰著《五经纂言》，"实其毕生精力所萃"[③]，黄百家赞之曰："考朱子门人多习成说，深通经术者甚少，草庐《五经纂言》，有功经术，接武建阳，非北溪（陈淳）诸人可及也。"[④]《礼记纂言》三十六卷，属《五经纂言》之最晚成者[⑤]。吴澄感于《礼记》传世本的四十九篇"精粗杂记，靡所不有。……第其诸篇，出于先儒著作之全书者无几，多是记者旁搜博采，剿取残篇断简，会粹成书，无复铨次。读者每病其杂乱而无章"（吴澄《礼记纂言原序》），于是对原有篇目作了新的处置，并

---

① 钟肇鹏《子思学派的中庸思想》，载《儒学国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社，1989年4月第1版。

② 郭沂《〈中庸〉·〈子思〉·〈子思子〉——子思书源流考》，来源：《中国论文下载中心》。

③ 钱穆《中国学术思想史论丛》卷六《吴草庐学述》，安徽教育出版社，2004年7月第1版，第66页。

④ 《宋元学案》卷九十二《草庐学案》，中华书局，1986年12月第1版，第3037页。

⑤ 危素所撰澄之《年谱》称是书成于至顺三年（1332），澄时年84岁；虞集所撰澄之《行状》则称成于至顺四年（1333），澄于时年去世，85岁。

按照诸篇内容重新加以分类排列。其中原先属于《礼记》的《投壶》、《奔丧》二篇作为《逸经》篇章附于《仪礼》之后;《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》六篇别辑为《仪礼传》附于《逸经》之后;《中庸》、《大学》二篇因朱熹已将之纳入《四书》,故不再厕于《礼记》。同时,原来各自分为上、下二篇的《曲礼》、《檀弓》、《杂记》三篇不再分割。这样一来,《礼记纂言》中保留的篇目就只有三十六篇,包含四大类十一小类,其中"通礼"九篇、"丧礼"十一篇、"祭礼"四篇、"通论"十二篇。对于《礼记》篇目的这种改编分类,吴澄本人颇为自负,称:"用敢窃取其意,修而成之,篇章文句秩然有伦,先后始终颇为精审。将来学礼之君子于此考信,或者其有取乎?非但戴氏之忠臣而已也。"[①]门人虞集更推之曰:

> 所谓《礼记纂言》者,既取诸义附于经,又别《大学》、《中庸》别为一书,其存者凡三十六篇,"通礼"九、"丧礼"十一、"祭礼"四、"通论"十二。篇次先后,稍变于旧。就篇之中,科分栉剔,以类相从,俾其上下文意联属。章之大旨标识于左,其篇章文句秩然有伦,先后始终至为精密。先王之遗制,圣贤之格言,千有余年,其亡阙仅存而可考者,既表而出之,各有所附,而其纠纷固泥于专门名家之手者,一旦各有条理,无复余蕴矣。[②]

这里我们关注的是《礼记纂言》对于《中庸》、《大学》篇目的处置,这牵涉到吴澄的《四书》观问题。且看吴澄将这两篇排除在《礼记》之外的理由:"若其篇第,则《大学》、《中庸》程子、朱子既表章之,《论语》、《孟子》并而为《四书》,固不容复厕之《礼》篇"(吴澄《礼记纂言原序》)。这段话可以引发我们对如下三个问题的讨论:

第一,吴澄是将《中庸》、《大学》与《论语》、《孟子》四部书作为一个学术整体来认识的,他头脑中有明确的《四书》整体观念。正因为

① 吴澄《礼记纂言原序》。

② 虞集撰吴澄《行状》,见《吴文正集》附录。

此,吴澄才会如此坚定地将《中庸》、《大学》二篇归入《四书》,而不再归入《礼记》,一个"固"字就表明了这种态度。之所以形成这样的局面,大概有两个方面的原因:一方面,与吴澄自幼对朱熹《四书章句集注》的习学直接相关。虞集所撰吴澄《行状》载:

> 七岁,《论语》、《孟子》、《五经》皆成诵。……十岁,始得朱子《大学》等书而读之,恍然知为学之要。日诵《大学》二十过,如是者三年。次第读《论语》、《孟子》、《中庸》,专勤亦如之,昼诵夜惟,弗达弗措。(《吴文正集》附录)

这说明,吴澄从小就打下了坚实的四书学基础,"为学之要"正是由朱熹《大学章句》而悟得的,就连他习学《四书》的顺序也是按照朱熹规定的次第来的。对于《四书》,他在许多时候都是作为一个整体来看待的,比如称:"《四书》,进学之本要也。知务本要,趋向正矣"(《吴文正集》卷二十五《赠学录陈华瑞序》)。又称:"读圣经者先《四书》,读《四书》者先《大学》"(《吴文正集》卷九《何自明仲德字说》)。另一方面,与《四书》在元代中期的传播状况及其学术地位密切相关。就《四书》传播而言,朱熹时代非但没有进入官学领域,反而在"庆元党禁"中遭遇厄运,饱受打击。南宋理宗以来,《四书》的传播逐渐从民间走向官方。而元仁宗皇庆、延祐年间恢复科举,在考试科目中正式规定第一场即从《四书》内出题,且只能依据朱熹的《四书章句集注》[1],这是四书学史上的一个标志性事件。其意义在于首次在国家制度层面确立了《四书》的官学地位,《四书》也因此在元代社会得到了更大程度的普及与传播。这种普及与传播取得的一个直接效果,就是《四书》地位的空前提高,《四库全书总目》所谓"元丘葵《周礼补亡序》称'圣朝以六经取士',则当时固以《四书》为一经"[2]即为明证。在这一学术背景下,吴澄于《礼记纂言》中删削《中庸》、《大学》而归入"如日中天"的《四书》,便是情

---

① 参《元史·选举志一·科目》。

② 《四库全书总目》卷三十五《四书类小序》,中华书局,1965年6月第1版,第289页。

理之中的事了。

第二,吴澄《礼记纂言》以为《中庸》、《大学》已入《四书》,"固不容复厕之《礼》篇",这实际表明了作为儒家经典系统的"四书系统"对于过去"五经系统"的一次重要胜利。一般而言,从支撑某一学术阶段的经典文献角度划分,中国学术史可以分为先秦的"六艺时代"、汉唐的"五经时代"和宋元以来的"四书时代"三个历史阶段。朱熹在前代理学家的基础上,汇集《中庸》、《大学》、《论语》、《孟子》而为《四书》,撰著《四书章句集注》,集儒家心性学和以义理解经之大成,标志着四书学的确立。从《五经》到《四书》,中国封建社会完成了"由前期到后期统治思想的战略性调整","完成了儒学经典的定型化"[①]。这一儒学经典定型化过程在学术上造成的一个方面的重要影响,就是使《中庸》、《大学》二篇独立于属于"五经系统"的《礼记》体系之外,而进入了《四书》体系当中。也就是说,"四书学"对"礼记学"的发展产生了重要的影响。吴澄《礼记纂言》对于《中庸》、《大学》篇目的处置,便是这一学术背景下的自然产物[②]。其后,较为通行的《礼记》注本中,如明永乐年间的《礼记大全》、清孙希旦的《礼记集解》中,《中庸》、《大学》两篇仅保留篇名,具体内容均提示参见朱熹的《中庸章句》和《大学章句》。而吴澄与诸家的不同在于,诸家于《礼记》篇目仍采通行之说,对《中庸》、《大学》篇名有所保留,吴澄则对《礼记》篇目进行了重

---

① 刘泽亮《从〈五经〉到〈四书〉:儒学典据嬗变及其意义》,《东南学术》,2002 年第 6 期。

② 吴澄《礼记纂言》对于《中庸》、《大学》二篇的处置,可能受到了同时代陈澔《礼记集说》的影响,陈氏《礼记集说序》作于元英宗"至治壬戌(公元 1322 年)",早于吴澄《礼记纂言》成书约十年。民国柯劭忞《新元史·儒林三·陈澔传》载吴澄曾对陈书表示赞扬:

> 澔承其家学,会萃演绎,而附以己见,著《礼记集说》三十卷。隐居不仕,郡守延为白鹿洞山长,卒。金溪危素尝以《集说》与陈栎《礼记集解》质于吴澄,澄复书曰:"二陈君可谓善读书者,其说礼无可疵矣。"

而《礼记集说》卷九在"《中庸》第三十一"下注曰:"朱子《章句》。《大学》、《中庸》已列《四书》,故不具载。"

新排定删削，将《中庸》、《大学》排除在《礼记》体系之外，连篇名都不予保留，四书学的观念贯彻得更为彻底一些。

第三，对于吴澄删《中庸》、《大学》于《礼记》之外这一行为该如何认识？关于这一问题，姜广辉先生曾经作过一个假设：

> 至于《四书》，并不在吴澄的礼学体系中，他以《大学》、《中庸》入《四书》，虽说是将二书升格为圣贤之书，而与《论语》、《孟子》合编在一起，但无论是单从《礼记》的角度看，还是从其整个礼学体系的角度看，都应视为一种删削。这无疑是受了朱子的影响。假若吴澄当时能将《大学》、《中庸》还归于《礼记》中，那在《礼记》学史上将构成一个了不起的事件，也就不会有清代陈确“还《学》、《庸》于戴《记》”呐喊了。[①]

应当说，姜先生这段话只说对了前一半，客观描述了吴澄受朱熹四书学影响于《礼记》体系中删削《大学》、《中庸》的事实。至于后面的假设，则在很大程度上忽视了当时的学术发展实际。一方面，吴澄当时几乎不可能作出“将《大学》、《中庸》还归于《礼记》中”的选择。如前所述，吴澄自幼受朱熹四书学影响甚深，在《中庸》、《大学》二篇归属于“四书系统”还是“礼记系统”的问题上，他自然会选择前者。何况在他之前，还有个陈澔的《礼记集说》已经作出了榜样。另一方面，即便吴澄真的将《大学》、《中庸》还归了《礼记》当中，在《礼记》学史上也不会“构成一个了不起的事件”。因为从四书学发展史的角度考察，吴澄撰成《礼记纂言》距《四书》被“悬为令甲”[②]的“延祐科举”，不过二十来年时间，《四书》的官学地位由于获得了国家科举制度的保证而日益稳固，《四书》对于社会、学术的影响正与日俱增。换句话说，四书学发展在当时正处在抛物线的上升阶段。又由于《礼记》中的

---

① 姜广辉《评元代吴澄对〈礼记〉的改编》，《元代经学国际研讨会论文集》，（台）中国文哲研究所筹备处，2000 年 10 月版。第 574－575 页。

② 《四库全书总目》卷三十五《四书类小序》，中华书局，1965 年 6 月第 1 版，第 289 页。

《大学》、《中庸》二篇是《四书》的重要组成部分,因此在某种程度上,《礼记》学的发展是受制于四书学的发展的。在此情形下,吴澄将《大学》、《中庸》排除在《礼记》体系之外是一种合乎逻辑的选择,而真的"将《大学》、《中庸》还归于《礼记》中",反倒是对四书学发展以及《礼记》学发展实际的漠视,是一种学术上的迟钝。从某种意义上说,"还《学》、《庸》于戴《记》"的呐喊,大概只会发生在清代。

三、吴澄对《中庸》的解说及其对待朱熹的态度

吴澄解说《中庸》过程中表现出的对待朱熹的态度,是一个饶有兴味的学术话题。

应当说,吴澄自幼研习《四书》,对朱熹四书学在总体上是非常推崇的。比如他在《活人书辩序》一文中称:

> 由汉以来,《大学》、《中庸》混于《戴记》,《孟子》七篇侪于诸子。河南程子始提三书与《论语》并,当时止有汉魏诸儒所注,舛驳非一,而程子竟能上接斯道之统。至《章句》、《集成》(注:当为《集注》)、《或问》诸书出,历一再传,发挥演绎,愈极详密,程学宜有嗣也。(《吴文正集》卷十九)

这里所谓"《章句》、《集成》、《或问》",即指朱熹所撰《大学中庸章句》、《论语孟子集注》、《四书或问》等书,"发挥演绎,愈极详密"的评价,的确相当崇高。在解说《中庸》过程中,对于朱熹《中庸章句》的核心观点也多所撷取。比如《大中堂记》云:"明明者,《大学》要旨也。大中者,《中庸》要旨也。"(《吴文正集》卷四十二)何谓"大中",吴澄进一步申发曰:

> 大中者,成德之极功,未易言也。中,一也而有二,有大本之中,有达道之中。子思子曰:喜怒哀乐之未发谓之中,中也者,天下之大本也。此以心之不偏不倚为中也。周子曰:中者,和也,中

节也,天下之达道也。此以事之无过无不及为中也。不偏不倚之为大本者,体也;无过无不及之为达道者,用也。体用皆曰大中,何也?其体无不该,其用无不贯,是以均谓之大也。(《吴文正集》卷四十二《大中堂记》)

而其中"不偏不倚"、"无过无不及"之说,恰是朱熹《中庸章句》对于"中"字的解释。此外,《中庸纲领》以"理一分殊"之说分析《中庸》一篇的逻辑关系,尽管开头未提朱熹,而是称"程子谓,始言一理,中散为万事,末复合为一理"(《吴文正集》卷一),但朱熹把程子这句话原封不动地写进了《中庸章句》的开篇,这同样可以认为是朱熹的观点。

然而,就《中庸章句》而言,吴澄却未表达如同泛言朱熹《四书》时的那种尊崇态度。比如,他曾为庐陵人刘惟思《中庸简明传》作序曰:

《中庸》,传道之书也。汉儒杂之于记《礼》之篇得存于今者,幸尔。程子表章其书,以与《论语》、《孟子》并,然蕴奥难见,读者其可易观哉!程子数数为学者言,所言微妙深切,盖真得其传于千载之下者,非推寻测度于文字间也。至其门人吕、游、杨、侯,始各有注。朱子因之,著《章句》、《或问》,择之精,语之详矣。唯精也,精之又精邻于巧;唯详也,详之又详流于多。其浑然者巧则裂,其粲然者多则惑。(《吴文正集》卷二十)

虽然吴澄紧接着称"此其疵之小也,不害其为大醇",但"邻于巧"、"流于多"的批评,还是十分严厉的。这就充分表明,在对《中庸》一篇的理解上,吴澄其实并不十分认同朱熹的解说。吴澄也丝毫不避讳他的这一立场,《中庸简明传序》又称:"澄少读《中庸》,不无一二与朱子异,后观饶氏伯舆父,所见亦然,恨生晚,不获就质正。"(《吴文正集》卷二十)由此可见,吴澄对待朱熹《中庸章句》的态度前后经历了一个变化的过程。他所服膺的"饶氏伯舆父"即余干人饶鲁,曾撰《学庸纂述》、《庸学十二图》等,吴澄为其再传弟子。

通常认为,吴澄之学倾向于"尊德性"而排抑"道问学",由此认为

澄之学属于陆学而非朱学。不过我们从吴澄对《中庸》“尊德性而道问学”的解说中,丝毫看不出他对朱熹的批判态度。“尊德性而道问学”出自《中庸》的第二十七章,经文曰:“故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸,温故而知新,敦厚以崇礼。”朱熹《章句》云:

> 尊德性,所以存心而极乎道体之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽,不以一毫私欲自累,涵泳乎其所已知,敦笃乎其所已能,此皆存心之属也。析理则不使有毫厘之差,处事则不使有过不及之谬,理义则日知其所未知,节文则日谨其所未谨,此皆致知之属也。盖非存心无以致知,而存心者又不可以不致知。故此五句,大小相资,首尾相应,圣贤所示入德之方莫详于此,学者宜尽心焉。

吴澄认为,“尊德性以极衡平之体,道问学以括权变之用,此《中庸》要领”(《吴文正集》卷七《凌德庸字说》)。并在《凝道山房记》一文中对这一“要领”作了详细解说:

> 呜呼!子思子言道也,以有贵于能凝者。凝之之方,尊德性而道问学也。德性者,我得此道以为性,尊之如父母,尊之如神明,则存而不失,养而不害。然又有进修之方焉,盖此德性之内无所不备,而理之固然不可不知也,事之当然不可不行也。欲知所固然,欲行所当然,舍问学奚可?德性一而问学之目八,子思子言之详也,不待予言也。广大精微,高明中庸,故也、新也、厚也、礼也,皆德性之固然当然者;尽之、极之、问之、知之,问学以进吾所知也;致之、道之、敦之、崇之,问学以修吾行也。尊德性一乎敬,而道问学兼夫知与行。一者立其本,兼者互相发也。问学之力到功深,则德性之体全用博,道之所以凝也夫。(《吴文正集》卷四十三)

两相对照,不难发现,吴澄观点与朱熹并无二致,皆以“尊德性”与

"道问学"为"修德凝道之大端",认为二者不可偏废,从中的确看不出他对朱熹有何微辞。

问题是,当吴澄用"尊德性"和"道问学"来区分朱熹与陆九渊两家的治学倾向时,就有学者认为吴澄是"尊陆贬朱"的了。虞集所撰《行状》载:

> 先生尝为学者言:"朱子道问学工夫多,陆子静却以尊德性为主。问学不本于德性,则其弊偏于语言训释之末,果如陆子静所言矣,今学者当以尊德性为本,庶几得之。"议者遂以先生为陆学,非许氏(衡)尊信朱子之义。(《吴文正集》附录)

这里涉及吴澄的治学倾向问题,与当时朱门末学的流弊和"和会朱陆"的学术风潮有关[①]。不过,这与吴澄对《中庸》"尊德性而道问学"的解说已经是两个性质不同的问题了。

---

① 参侯外庐等《宋明理学史》第三编第二十七章,人民出版社,1997年10月第2版。

思想史发微

潘雨廷先生谈话录(三)

张文江　记述

一九八六年五月十四日

《悟真篇自序》:

仆既遇真诠,安敢隐默,罄其所得,成诗九九八十一首,号曰《悟真篇》。内有七言四韵一十六首,以表二八之数;绝句六十四首,按《周易》诸卦;五言一首,以象太乙;续添《西江月》一十二首,以周岁律。其如鼎器尊卑、药物斤两、火候进退、主客后先、存亡有无、吉凶悔吝,悉备其中矣。于本源真觉之性有所未尽,又作为歌颂乐府及杂言等,附之卷末,庶几达本明性之道,尽于此矣。所期同志者览之,则见末而悟本,捨妄以从真。

《宗教词典》:

作者张伯端,北宋人,字平叔,天台(今属浙江)人,生卒年为984—1082。少业进士,通三教典籍,后坐累充军岭南。治平(1064－1067)间随陆诜自桂林转成都,熙宁二年(1069)在成都遇异人授以金液还丹诀,乃改名"用成(诚)",号紫阳。熙宁八年(1075)作《悟真篇》,宣扬内丹修炼和道教、禅宗、儒家"三教一理"思想,道教奉为南宗或紫阳派的祖师,称"紫阳真人"。

先生自言(宋捷述):此次开刀乃泄露天机所致。先生言,他写的东西都是真的,不过那些都是未来的事,现在的时代并没有发展到那一步,怎可硬劲写出。《易经》的神秘是不知多少人才把它重重包裹起来的,自己眼中看来虽一点也不神秘,但何可以一人之力把它全部戳穿。先生言,以前文江与宋捷遗失先生之稿已是警戒,此次生癌无因而来,更是为此。细胞之间刹那变化,往好变往坏变,本无一定。故先生决定三个月内不写书,绝口不谈学问,恢复练气功。吴先生(广洋)来探望,两人相对静坐,默然无语,坐罢,一笑而别。同学二、日去,不再讲课,大家随便谈谈。平时看看电影,逛逛公园。先生言及此事说,不管你们(学生)怎么看,我总是如此说。

宋捷昨日又言:先生此次生病对他感触极大,过去把先生看得神圣化,现在把先生看做懂中国道的人之一,上面还大有境界在。种种刺激,促使他写成《论养生主》一文,把《养生主》看成内七篇的核心。按先生言《齐物论》为内七篇之核心,有丧我天籁之旨。宋捷言:其倡《养生主》与先生倡《齐物论》并不二旨。

宋捷言:鱼与鸟二种生物极要,处于水与气二种介质之中,四面阻碍,无所依,乃可自由活动,进入三维。与活动于地表的一切生物不同,彼依于地。(《诗》云:鸢飞戾天,鱼跃于渊。)

又言:人害怕进入悬空之境,故不能自由。

宋捷言:《齐物论》南郭子綦隐机而坐,机为生机。

昨晚回沪后第一次访先生。(宋捷同去)

先生言:

王医生(佑民)见我还在写东西,要我不再搞,三个月内少用脑,所以停了下来。我想停一二个月左右也好,一二个月以后还要写。

先生言:故《〈易学史〉自序》只写了二三页就止。此序也须有一二万字,否则压不住。(所断处为经学,恰为关键。)

先生言:有一处话可先讲,经学犹今云系统学。

先生言:没事干了怎么办,决定抄《春秋》。每天抄五年,抄完差不多可工作了。已经足足二十年没抄书了。

先生言:《春秋》五年间发生多少变化呀。

先生言:第一、第二页字还写不好,第三页恢复了。

吴先生(广洋)言:有十方名砚,中有一宋砚,为《资治通鉴》编著者所用,辗转入清焦理堂之手。吴存之,文革抄去,今发还,已非原砚,惜之。

吴言:楚人亡弓,楚人得之。

先生言:免楚而后可。

五月十五日

一九八四年元月至十二月,先生在家讲《悟真篇》,曾见朱岷甫与雪娅之笔记。朱仅存十六首,不全,然详,当后及之。

中国学问:	太傅	太师	太保
(整体学问)	德	智	体

智与德要合起来,体包括思想,思维能力。

《悟真篇》讲体(太保)为主。练知识,练思维,要去实践。

作于1075年,张伯端,字平叔。

共计一百首。

七言律诗十六首,以表二八之数。

其一　不求大道出迷途,纵负贤才岂丈夫。
　　　百岁光阴石火烁,一生身世水泡浮。
　　　只贪利禄求荣显,不顾形容暗悴枯。
　　　试问堆金如岱岳,无常买得不来无。

大道:扩大时间。

迷途:迷于短时间内。

只贪利禄求荣显:俗人一世之目的。

时间要放长,时间扩大就是无常不来。时间、知识扩大到何种程度,在此程度内无常不来。在自然科学内,这股气一直延续至今。无常不来,气主要从此中而来。此首讲"道"。

其二　人生虽有百年期,寿夭穷通莫预知。

昨日街头犹走马,今朝棺内已眠尸。

妻财遗下非君有,罪业将行难自欺。

大药不求争得遇,遇之不炼是愚痴。

罪业将行难自欺:因已种下。

其三　学仙须是学天仙,惟有金丹最的端。

二物会时情性合,五行全处虎龙蟠。

本因戊己为媒娉,遂使夫妻镇合欢。

只候功成朝北阙,九霞光里驾祥鸾。

二物会时情性合:日月之会,推情合性——本。

五行全处虎龙蟠:性情合后五行来。生克合在一起,肺气走到脾里即虎龙蟠,结丹之预兆。

戊己:中央土。

功成:火候。

北阙:肾水。

九霞光:心。

驾祥鸾:出去。

五月十六日

气血(比较物质)　血就是气,气就是血——气是血的流动。

内视反听,他心通。

脉——十二经络

其四　此法真中妙更真,都缘我独异于人。

自知颠倒由离坎,谁识浮沉定主宾。

金鼎欲留朱里汞,玉池先下水中银。

神功运火非终夕,现出深潭日一轮。

植物——头入地。

动物——头离开地面。

脊椎动物——横

脊椎——直立——人(向上走)。

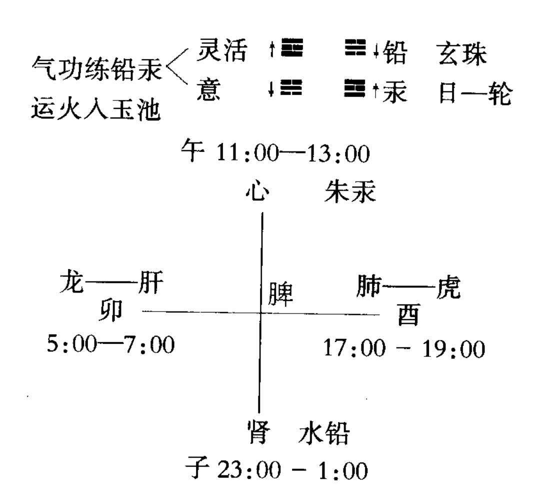
人:背——阳;胸——阴。

颠倒:阴阳五行。

金鼎:肺之气。

欲留:意留气,深呼吸——炼。

银:铅。



其五　虎跃龙腾风浪粗,中央正位产玄珠。

　　　果生枝上终期熟,子在胞中岂有殊。

　　　南北宗源翻卦象,晨昏火候合天枢。

　　　须知大隐居廛市,何必深山守静孤。

虎:肺之气,阳。

龙:肝之血,阴。

中央:脾。

玄珠:结丹(《庄子》出典)。

南:心,性。北:肾,命。

南北轴的确定,南北相定,东西相对。

西方:十字架,时,空。

其六　人人尽有长生药,自是愚迷枉摆抛。

　　　甘露降时天地合,黄芽深处坎离交。

　　　井蛙应谓无龙窟,篱鷃争知有凤巢。

丹熟自然金满屋，何须寻草学烧茅。

长生：生物历程概念的理解。

长生药：理解当代，自己的思想开阔到无限大。

自是愚迷枉摆抛：局限于"自己"之中。

甘露：肾。

黄芽：心肾交之时产生。

井蛙：闭塞。

龙窟：天地变化。

凤巢：山雀飞篱墙。

金：肝里气熟，足。

何须寻草学烧茅：破外丹。

日月之合——丹(黄芽)　　结果实，铅汞为内分泌。

其七　要知产药川源处，只在西南是本乡。

铅遇癸生须急採，金逢望后不堪尝。

送归土釜牢封固，次入流珠厮配当。

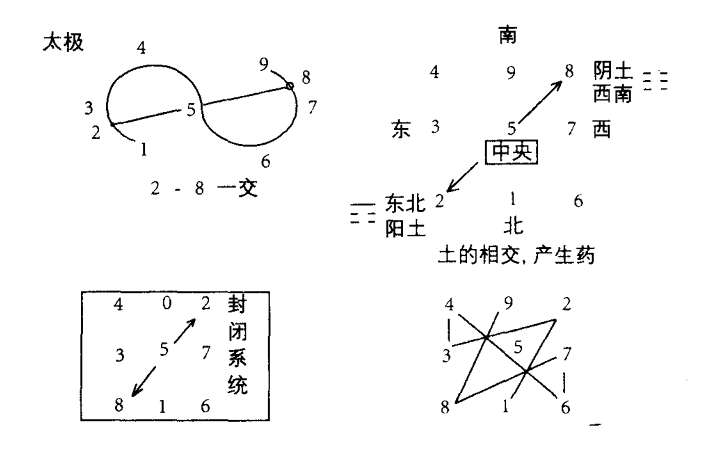
药重一斤须二八，调停火候托阴阳。

西南：西南方，初五、七、八傍晚上弦月。

癸：水，肾水里的铅。

金逢望后不堪尝：望，气足，上弦月到满月，西南－东方

流珠：对换之后土送回中央。肺气，胎息，日月相配一瞬间。



其八　休炼三黄及四神,若寻众草更非真。

阴阳得类归交感,二八相当自合亲。

潭底日红阴怪灭,山头月白药苗新。

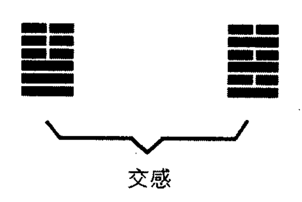
时人要识真铅汞,不是凡砂及水银。

三黄:草药。

四神:矿物。

休炼三黄及四神,若寻众草更非真:外药不可得。

阴阳得类归交感:人体矛盾。气—阳,血—阴。阳觉不到,阴觉得到。呼—吸,进—出,并协原理。



日红:汞。

月白:铅。

山头:上丹田。

真铅汞:体内——脑分泌——精神豁达

真铅→精　真汞→神

整个变化	普里高津		
	动力学		热力学
	铅	二个概念的结合	汞
	时间可逆	变化	时间不可逆(熵)

道教的转折,从《悟真篇》作者开始,不赞成外丹,在身体内炼铅汞,并与自然界发生联系。

今日访先生,先生正睡起,言现在早上睡一小时,下午睡一小时。又昨日先生之友(西医)来访,云从西医角度看,开刀后看书写作均可,不必再如王医生(中医)说暂止说话、用脑。

先生言:过一段时间我还写,终不成闲着。每天写一小时,总不要紧。

时先生正卧床翻阅陈元晖《康德的时空观》一书,言此书我已做批语,过几天你可拿去看。指出两处关键。

先生言:这些书还是不行。他们接触还是西方的二流学者,这些东西正是西方一流学者正在扔掉的。这样打交道不行。

先生言:书中引用的贺麟(黑格尔专家)《时空与超时空》一文的观点我不同意,不知后来再进步了没有。

先生言:陈元晖在书中已不敢再反对爱因斯坦了,此实为大势所迫而致。然而他还反对爱因斯坦所利用的东西,此受列宁反对马赫主义的影响。

先生言:刘公纯(一九五六年曾介绍先生于熊十力)曾计划介绍先生与北京二人谈,一贺麟,一任继愈,说与任可能比较谈得拢。去见,任极客气,因刘入熊门比任高得多,与贺终缘悭一面。现刘死。

先生言:四维时空连续区中人物相递嬗,不间断,可通上去。

先生言:《易学史》写至一半,先写《自序》,约束一下范围,不然永远写不完。

先生言:土改真正是大事,过去地主家有书,去地主家一翻书,马上可通到最高。现在每个乡、县只有一个小图书馆,若干文艺书籍,且有几亿农民待扫盲,差得远了。

先生言:过去有人说他进书店,每本书的作者似乎都在架上呼唤我去买。现在读康德此书,也是在架上要我去取,故取此。

问:曾国藩一八六二年印全《几何原本》固是,然西方此时早已发现并逐步成熟非欧几何了,罗巴切夫斯基(俄,一八二九)、波利埃(匈,一八三二)、黎曼(德,一八五四),为下一次革命做准备。中国慢了半拍。曾国藩其时已作了最大努力,然终于一步慢,步步慢,时代使然。

先生言:至今仍然如此,慢一步。

先生言:唐先生(文治)未遇见曾国藩,但遇见李鸿章。听李谈过曾一件往事,有一回曾说得李受不住了,跑掉了。一段时间后自思不

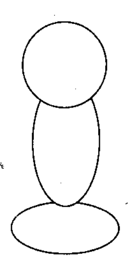
对,再回去,曾接见之,丝毫无芥蒂。李就此终生佩服之。

先生言:太平天国的成败固不足道,然其利用基督教,已与白莲教等划然而判,此因时代不同。

先生言:我研究的东西一跳就是三千年,然而并非没有关注当代的国际政治形势。

五月十七日

人除手脚余三个部分。



头、胸、腹

☰乾上出　☷坤——电光

　　　西南　土位在申

人为三维空间　子午周　　经

　　↓　　　　女壬脉,　　赤道　(男女带上相似,带下区别)

　　脉　　　　带脉　　　纬

十二经络　　三合一,共四根

　　　　　　手三阳　足三阳

　　　　　　手三阴　足三阴

其九　莫把孤阴为有阳,独修一物转羸尫。

　　　劳形按引皆非道,炼气餐霞总是狂。

　　　毕世漫求铅汞伏,何时得见虎龙降。

　　　劝君穷取生身处,返本还元是药王。

孤阴:☷只是阴,没有阳。

劳形按引:练功过程。

炼气餐霞总是狂:太阳,朝霞、晚霞,向东方吸几口气。

铅汞:精神是铅汞。

虎龙:降龙伏虎之力量——气——血。

生身处:演化——遗传

东方青龙,木生火→赤龙

西方白虎,金生水→黑虎

药王:胎息,现代 DNA——核子。

其十　好把真铅着意寻,莫教容易度光阴。
　　但将地魄擒朱汞,自有天魂制水金。
　　可谓道高龙虎伏,堪言德重鬼神钦。
　　已知寿永齐天地,烦恼无由更上心。

南　神

血　　　　　　　　　　气

东龙　　　意　　　西虎

魂　　　　　　　　　　魄

北　精

魂→阳　　魄→阴

在没有具体形象之前,先有模糊的概念。

自己改革性情,脾气——气功的最后。

其十一　黄芽白雪不难寻,达者须凭德行深。
　　四象五行全藉土,三元八卦岂离壬。
　　炼成灵质人难识,销尽阴魔鬼莫侵。
　　欲向人间留秘诀,未逢一个是知音。

其十二　草木阴阳亦两齐,若还缺一不芳菲。
　　初开绿叶阳先倡,次发红花阴后随。
　　常道即斯为日用,真源反此有谁知。真源就在日用之间。
　　报言学道诸君子,不识阴阳莫乱为。

其十三　不识玄中颠倒颠,争知火里好栽莲,
　　牵将白虎归家养,产个明珠似月圆。肺气,自己的气。

漫守药炉看火候,但看神息任天然。人在气中,气在人中。

群阴剥尽丹成熟,跳出凡笼寿万年。六道

其十四 三五一都三个字,古今明者实然稀。

东三南二同成五,北一西方四共之。

戊己自居生数五,三家相见结婴儿。

婴儿是一含真气,十月胎圆入圣基。

其十五 不识真铅正祖宗,万般作用枉施功。

休妻谩遣阴阳隔,绝粒徒教肠胃空。

草木金银皆滓质,云霞日月属朦胧。

更饶吐纳并存想,总与金丹事不同。

真铅:铅水,生物本能进化,活力。食(空)色(时),道——食色性也。

休妻谩遣阴阳隔:嘲佛教。

金银:矿物药。

其十六 万卷仙经语总同,金丹只此是根宗。

依他坤位生成体,种向乾家交感宫。

莫怪天机俱露泄,都缘学者自迷蒙。

若人得了诗中意,立见三清太上翁。

上清——灵宝天尊(地)

太清——道德天尊(人)

玉清——元始天尊(天)

五月十八日

先生言:

我的《易经》基础是《数理逻辑基础》(希尔伯脱、阿克曼著,莫绍揆译,科学出版社一九五八年七月版)。要懂我的《易经》,必须先懂此书,在此基础上往上跳。这些关键我不说,你们不会知道。

先生言:

我赞成罗素的数理逻辑,中国学问跟西洋相应,要相应于这方面。

(大意)

先生引卡尔纳普《哲学和逻辑句法》,45 页:

例如,在实质方式里,我们所谈到的是数而不是数的表达。就其本身而言并不是不对的或不正确的,但它使我们受到诱惑而提出关于数的实在本质的问题,诸如:数是实在的对象还是观念的对象,它们是精神以外还是精神以内的东西,它们是对象自身还仅是思维的概念性的对象,以及诸如此类的哲学问题。我不知道这样的一些问题如何能被译成形式的方式,或者说能被译为任何其他明确和清楚的方式;同时,我也不怀疑那些在处理这些问题的哲学家们自身是否能给予我们任何这种样子的确切的表述,所以,在我看来,这些问题都是形而上的假问题。

先生批:

所谓假问题,以《易》言,"成形而未成象"之谓。

因问:何谓"成形而未成象"。

先生言:"在天成象,在地成形,变化见矣"。

问:形为三维,象为四维,是否对。

先生言:可以的,尚非如此。为 n+1 维。形为三维,象为四维;形为四维,象为五维;以五维为形,象即为六维。"形而上者谓之道,形而下者谓之器,化而裁之谓之变,推而行之谓之通"。形象之间谓变化,形上形下之间谓变通。变通犹是此一生之事,变化则完全两样,一下子临到生死之际。恐龙就没有了。

55 页:

如果我谈到了用 S1 来描述的心理状态,和用 S2 来描述的物理状态,那么我们可能要提出这样一个问题:它们究竟是两种状态呢,还是从两个不同的观点来看的一种同一的状态。而且,如果它们是两种状态,我们可能还要问在它们之间有什么样的关系来解释它们的同时出现,尤其是,这种关系是因果关系呢还是只是平行关系,这样,我们将发现我们自己已陷入形而上学之中,也就是陷入泥淖之中。

上述的问题的确属于最著名的哲学问题之一,即所谓心理-物理问题。然而,这样的问题是假问题,它们没有理论的意义。

先生批：

S1 犹象，S2 犹形。知形象之变化，盖于形象皆已有成，则假问题已成真问题，始完备认识论。S1 与 S2，一而二、二而一者也。

50 页：

尽管这些经验的结果与物理定律的形式之间的实际关系可能是紧密的，但关于这些定律的形式问题在任何情形下都是句法问题。

当然，它是一个涉及还没有被陈述出来的，仍在讨论中的一个语言体系的句法问题，这个关于物理语言的未来形式特别是基本的物理定律的形式的讨论，物理学家和逻辑学家一样，都必须参加。只有在把物理学的经验观点和句法的形式都加以考虑时，才能找到一个满意的解答。

先生批：

此一“语言体系的句法问题”，莫善于卦爻易象。

先生言：

我在西方比较赞成罗素的观点，他主张数理逻辑。爱因斯坦讲“罗素是一个英国的绅士”，此评语很正确，他身上还有正义感等品质。我当然已早跟地主阶级无关，然而还受到地主阶级的一定影响(按：指道德感)，故跟罗素比较相应。罗素的思想完全是丘吉尔政府的思想，希特勒灭亡之时，罗素根据其数理逻辑判断，应当马上进攻苏联。如果罗斯福总统听从丘吉尔的话，今天世界形势可云完全改观。然而到艾森豪威尔秣马厉兵准备进攻苏联时，罗素于此时又率先提倡世界和平。这些都可以看出他的眼界，我赞成的。中国政府开始反对他，后来又赞成他，有两种态度。这里有天造地设的安排。

先生言：

黑格尔本身想就逻辑学搞出结论，此混淆大误。他不明白哲学是一套工具，利用这工具作判断在人本身(大意)。故薛先生(学潜)讲，康德他还要看看，黑格尔就不像了。

罗素《西方哲学史》，249 页：

黑格尔以为，如果对于一件事物有了充分知识，足以把它跟其他一切事物区别开，那么它的一切性质能借逻辑推知。这是一个错误，

由这个错误产生了他的整个巍峨堂皇的大体系。这说明一条重要真理,即你的逻辑越糟糕,由它得出的结论越有趣。

先生认为这些话击中黑格尔症结。

同书248-9页:

《英国百科全书》上说:"因为他从来没结婚,他把热心向学的青年时代的习气保持到了老年。"我倒真想知道这个条目的笔者是独身汉呢,还是个结了婚的人。

问:推罗素之义,似康德向学劲头跟结婚不结婚无关,且康德不结婚,其哲学天地人中"人"在何处。

先生似许之。

先生言:对算命、堪舆之类要知道,但一定不要迷信。自己的能力到什么地步,对这类东西就破到什么地步。

又言:算命术之类只是一套模式,判断还是在人。现在人们都迷信模式本身,此实大误。当然,不懂模式也不行。

问:所谓泄露天机之类还是不懂。如果讲的是真实情况,又在适当的地方讲,有什么错。

先生言:是没错。

问:古往今来多少人不是泄露天机,老子不是泄露天机,释迦不是泄露天机。

先生言:我指的不是这种情况,你未懂我意。

又问:是否先生写道教史把《道藏》翻过来说,《道藏》即毁,故《道藏》本身有一种力量不愿如此。

先生似许之。

先生言:

《易》为卜筮之书,此不能忘。故朱熹强调此。程子解释卦爻辞,尚是第二流人物,禅家所谓"第二楼头"。

先生言:

悖论的解决在谓词的谓词(《数理逻辑基础》,137页),禅宗亦在谓词的谓词。(大意)

五月十九日

《悟真篇》七绝六十四首,按《周易》六十四卦。

一、先把乾坤为鼎器,
　次搏乌兔药来烹。
　既驱二物归黄道,
　争得金丹不解生。

第一步气血,阳气,阴气;第二步,采药,内分泌。

乌——三足乌——太阳黑子——坎

兔——玉兔——月亮中阴影——离

黄道:地球绕太阳走的轨道;白道:月亮绕地球转的轨道。

黄道　赤道　白道

一　　丹　　--

二、安炉立鼎法乾坤,
　锻炼精华制魄魂。
　聚散氤氲成变化,
　敢将玄妙等闲论。

精华:日月的精华。

魂魄:乌变魂,兔变魄。

氤氲:指吉凶两股气在一个范围之中。

三、休泥丹灶费工夫,
　炼药须寻偃月炉。
　自有天然真火用,
　不须柴炭及吹嘘。

自己能控制内分泌,自我治疗,控制。精神的境界要达到。

四、偃月炉中玉蕊生,
　朱砂鼎内水银平。
　只因火力调和后,
　种得黄芽渐长成。

火力调和:阴阳调和,火候。

"形不动气动"好,而不是气动带形动。

五、咽津纳气是人行,

有药方能造化生。

鼎内若无真种子,

犹将水火煮空铛。

咽津纳气:炼身之法首要。

有药方能造化生:津、气、药合在一起。

真种子:气功的中心点,最高的神经细胞。

药是内分泌,各种各样的内分泌。松果体。

六、调和铅汞要成丹,

大小无伤两国全。

若问真铅是何物,

蟾光终日照西川。

铅——命,汞——性。

大小:阳阴。

铅汞以铅为主,铅有真铅、凡铅。

蟾光:月光(坎水)。

西川:肺气,真铅将变动,后天转先天。

七、未炼还丹莫入山,

山中内外尽非铅。

此般至宝家家有,

自是愚人识不全。

八、竹破须将竹补宜,

抱鸡当用卵为之。

万般非类徒劳力,

争似真铅合圣机。

相似关系,某生物产生某生物,同类相应。

孚:信也。鸡哺鸡,相信。

圣:孔子,圣之时者也。抓时代,有时间问题。

五月二十日

九、用铅不得用凡铅，
　　用了真铅亦弃捐。
　　此是用铅真妙诀，
　　用铅不用是诚言。

中国古代心包括一、思想——气；二、心脏——血。

外丹的化学元素，中国古代炼钢(战国)、炼乾，外国十九世纪达到。

汞——思想——境界。

用了真铅亦弃捐：达到，超越。

不用：弃用真铅——达到汞纯——也有人不愿意弃，弃“命”服“性”。

十、虚心实腹义俱深，
　　只为虚心要识心。
　　莫若炼铅先实腹，
　　且教守取满堂金。

虚心实腹：虚心指汞，气用到何处，放在铅处为实腹。

识心：识气血。

先实腹：已经不用铅。

守取：守不容易。老子曰：“金玉满堂，莫之能守。”

十一、梦谒西华到九天，　华山
　　　真人授我指玄篇。　陈抟
　　　其中简易无多语，　生物从文昌鱼开始有脊椎，就有气。
　　　只是教人炼汞铅。　天一生水——地二生火。
　　　　　　　　　　　　热力学，远离平衡，可逆。

十二、道自虚无生一炁，　点，无，0。玄关一窍
　　　便从一炁产阴阳。　二维——三维——四维(时间)
　　　阴阳再合成三体，
　　　三体重生万物昌。　《易经》卦有六画，☰☰重生。
　　　　　　　　　　　　两物相对，成毁就知道了。

无极

0——1——2——3—— 老子 复归于无极

1——2——4——8 易经 易有太极

太极

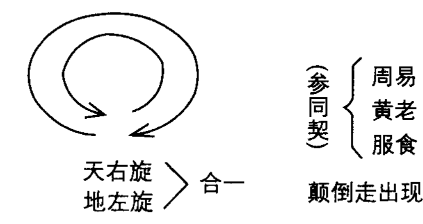
十三、坎电烹轰金水方，
火发昆仑阴与阳。
二物若还和合了，
自然丹熟遍身香。

十四、离坎若还无戊己，
虽含四象不成丹。
只缘彼此怀真土，
遂使金丹有返还。

十五、日居离位翻为女，
坎配蟾宫却是男。
不会箇中颠倒意，
休将管见事高谈。

十六、取将坎位中心实，
点化离宫腹里明。
从此变成乾健体，
潜藏飞跃尽由心。

十七、震龙汞自出离乡， 反过来走，时间颠倒。
兑虎铅生在坎方。 十二经络的脉走得好——养气。
二物总因儿产母， 超越时间才有，走入奇经八脉。
五行全要入中央。



十八、赤龙黑虎各西东，
四象交加戊己中，
复姤自兹能运用，
金丹谁道不成功。

十九、西山白虎正猖狂，
东海青龙不可当。
两兽捉来令死斗，
炼成一块紫金霜。　丹药，炼气功，促使松果体，中国当作上丹田。

二十、华岳山头雄虎啸，
扶桑海底牝龙吟。
黄婆自解相媒合，
遣作夫妻共一心。　太极

五月二十一日

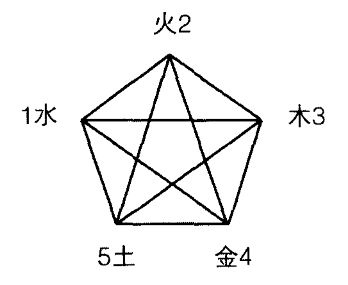
二十一、月才天际半轮明，　指上、下弦。半轮为一八之数，一轮为二八之数。
早有龙吟虎啸声。　生物钟：天（月）应地（潮水）——（涨落）
便好用功修二八，
一时辰内管丹成。　半虚半实之半时，极好。
庄子：分也成也，成也毁也。

中国方位的坐标：

纳甲——月
南
丙　丁　初八
下弦　上弦
十五望　甲　乙　戊　己　庚　辛
东　西　新月　初三
龙吟　月　日　虎啸
壬癸
北

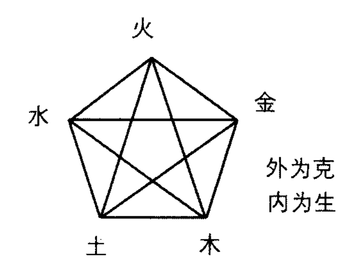
二十二、先且观天明五贼， 君。
次须察地以安民。 臣。天地人。
民安国富方求战， 抵抗力的增加。
战罢方能见圣君。 圣君——神经细胞之首——脑。
二十三、用将须分左右军， 青龙白虎。
饶他为主我为宾。
大凡临阵休轻敌， 处处重视。
恐丧吾家无价珍。
二十四、木生于火本藏锋，
不会钻研莫强攻。
祸发只因斯害已，
要须制伏觅金公。 水——真铅。

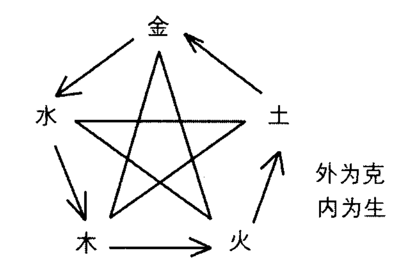
《阴符经》之语——木生于火，反烧了自身——生与克之变化。
战国——黄帝
老子——黄老道(汉)
传下时只有老子，黄帝的书失传——直到马王堆发现《四经》。
唐——李荃取一书《阴符经》，说是黄帝的，其实是唐的。
五贼——五行
每一点关系四种，共十个。
两条路：生——克



二个封闭体系同时存在。
四个立方体，成四维——五胞腔。
克 = 水 - 火 - 金 - 木 - 土 -(水)

生=水-木-火-土-金-(水)





二十五、金翁本是东家子，　真铅，先天气。金→水→木

送向西邻寄体生。　先天寄在后天，没有后天也没有先天。

认得唤来归舍养，　酝酿。

配将姹女作亲情。　水火相交，铅汞相合。姹女：血。

阴神——修性不修命——佛教　性——汞

阳神——修性修命——道教　命——铅

性命双修两派：先性后命(北)　先生认为二者相等。

先命后性(南)　看到更高的便可——太极。

二十六、姹女游从自有方，　有变化——方

前行须短退须长。　曲线发展。

归来却入黄婆舍，　汞与铅相遇于中丹田。

嫁个金翁作老郎。

二十七、纵识朱砂与黑铅，　朱砂：汞。

不知火候也如闲。

大都全藉维持力，　文火之时，维持住。

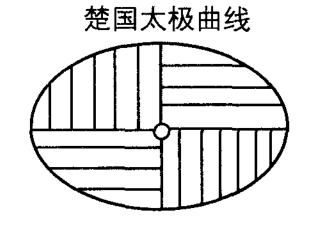
毫发差殊不作丹。

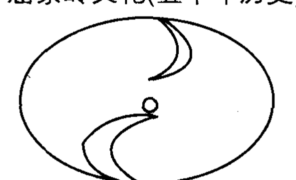
二十八、契论经歌讲至真，　火候无法著文，成文便无。

不将火候著于文。

要知口诀通玄处，

须共神仙仔细论。





二十九、八月十五翫蟾辉，
正是金精壮盛时。
若到一阳才动处，
便宜进火莫延迟。

三十、　一阳才动作丹时，
铅鼎温温照幌帷。
受气之初容易识，
抽添运用切防危。

三十一、玄珠有象逐阳生，
阳极阴消渐剥形，
十月霜飞丹始熟，
恁时神鬼也须惊。

三十二、前弦之后后弦前，
药味平平气象全，
采得归来炉里煅，　三十二首谈内修。
锻成温养自烹煎。　三十三首始谈出去。出入。

五月二十二日

因思：十字架为时、空，为天、地，耶稣为人，更深邃之理为 n + 1 维。

故可上出。

三十三、长男乍领西方水，　长男：青龙，木。西方水：肺金。
少女初开北地花。　与外界相应，用什么标准去相应。

若使青娥相见后，
一时关锁住黄家。 气血合一。
三十四、兔鸡之月及其时， 二月、八月，卯酉，克，对冲之时。
刑德临门药象之。 在开始和结束的时候，注意采药。
到此金砂须沐浴， 洗一洗。
若还加火必倾危。 再加火不行，遇危则什么也没有。
三十五、日月三旬一遇逢，
以时易日法神功。 二小时。
守城野战知凶克，
增得灵砂满点红。
三十六、否泰才交万物盈， 天地相交，阴阳气相交。
屯蒙二卦禀生成。 朝屯暮蒙。
此中得意休求象，
若究群爻谩役情。
三十七、卦中设象本仪形，
得象忘言意自明。
后世迷徒惟执象，
却行卦气望飞升。
三十八、天地盈虚自有时，
审能消息始知机。 正心诚意之学，全在格物致知也。
由来庚甲申明令，
杀尽三尸道可期。
三十九、要得谷神长不死，
须凭玄牝立根基，
真精既返黄金室，
一颗明珠永不离。
四十、 玄牝之门世罕知，
休将口鼻妄施为。
饶君吐纳经多载，
争得金乌搦兔儿。

四十一、异名同出少人知，
两者玄玄是要机。
保命全形明损益，
紫金丹药最灵奇。
四十二、始于有作人难见，
及至无为众始知。
但见无为为要妙，
岂知有作是根基。

问：近来数次梦寐之中，感觉气从背脊上冲至头顶，且发生于极端疲倦之时。此真耶，亦梦耶。

先生言：真。此为生物本能。自文昌鱼脊椎动物以来，便有此气。此尚粗浅，非，然亦为必经阶段。

先生言：昔时我遇此类事，就去找杨先生，两人静静坐一会。

又言：老师不可以先讲出来，只能讲前面一点点的东西，否则成障。

又言：此类现象出现，应当跟听《悟真篇》有关。（按：一九八四年末至先生处时，讲《悟真篇》已近尾声。）

先生言：早年医生谓我生心脏病，亦谓不利，然卒无碍。人人生下来即趋于死亡，纵活一百岁、二百岁亦何益。你我于此时亦刻刻变化，然问题不在此。现在又生 Ca，是要我体验这两种病。星期天讲《维摩诘经》拟说此，这里有一个道理。

先生言：现在计划每次讲半小时，录音，其余时间听你们讲，我看你们的反应再谈一些。这样只有更好，不必每次由我谈二、三小时。录音我自己也要听一听，然后作些补充改正。

先生言：《易学史》我一定有能力完成，以前太急了，欲速则不达。要全部写是写不完的，故自己加以约束。拟写一百篇左右，抓住关键，有些地方跳过去，留待后人补充。这样跳过去只有好。邵康节、王船山已有文章，拟写陈抟，要写至薛先生。

先生言：（时正翻阅一本新出的物理学书籍）薛先生三十年前对我

讲的,现在最新的物理学仍在其脚下,而不能跳出。我在薛先生后更发展之《易经》,今乏人理解也宜。

先生言:我的特点是有师(唐文治、熊十力、杨践形、薛学潜等),也有若干学生,但缺少共同研习之友。一些教授如冯契,谈到一定程度不可能再谈上去了。

问:先生近来似在传授口诀,把一些有关的根陆续讲出来,存着。尽管学生一时尚不能理解,而久后必自知之。

先生言:然。

问:写人(目前相应分子生物学)不会过时?

先生言:然。

先生言:文化大革命之几,在亚非会议的失败,薛先生等早已注视此。

先生言:现在拼命抓住甲骨以反对《说文》,不知一为三千年时之思想,一为二千年时已发展之思想。一贯三为王,深刻。

五月二十三日

四十三、黑中有白是丹母,
雄里怀雌是圣胎,
太乙在炉宜慎守,
三田聚宝应三台。

四十四、恍惚之中寻有象,
杳冥之内觅真精。
有无从此自相入,
未见如何想得成。

三教合一思想,唐时未合,宋时合了。现在又不合。

四十五、四象会时玄体就,
五行全处紫金明。
脱胎入口身通圣,
无限龙神尽失惊。

四象:龙、虎、玄武、朱雀。气血滋通。四象汇时五行全,之后紫金明。中国历来说红紫,今红外(宏观),紫外(微观)。

四十六、华池饮罢月澄辉,
跨个金龙访紫微。

华池—玄武。体会时间变化。

从此众仙相见后， 沧海桑田，无论前后。
海潮陵谷任迁移。 喜马拉雅山：中国，尼泊尔，释迦牟尼。
四十七、要知金液还丹法， 出去还得回来。
须向家园下种栽。 不要忘了自己的作用。
不假吹嘘并著力，
自然丹熟脱真胎。 脱胎换骨。
四十八、休施巧伪为功力，
认取他家不死方。
壶内旋添延命酒， 留命——如何调节 返魂——阳方面
鼎中收取返魂浆。 保性 追魄——阴方面

壶内：阴阳。

“不诚无物”入世出世的结合为高，不能执住一头，“出入无疾”，复。

中国文化最高时代 宋初 邵尧夫 1011－1077
↓
《悟真篇》 张伯端 987－1082
↓传
石杏林
汉朝到宋初一千多年 ↓传
中国与印度相结合的“东方文明” 薛道光
↓传
陈泥丸
↓传了五代
白玉蟾

地球：天文时期
地理时期 一千九百万年前

四十九、雪山一味好醍醐， 西，佛，释迦牟尼。
倾入东阳造化炉。 东，道教。
若过昆仑西北去， 东西的交流，人的头顶——昆仑。
张骞方得见麻姑。 进出上丹田。

五十、不识阳精及主宾，　阳精：真铅。
知他那个是疏亲。　出去是为了自己出时代，更好地掌握时代。
房中空闭尾间穴，
误杀阎浮多少人。

五十一、万物芸芸各归根，
返根复命即长存。　尾闾——脱尾，人直立起来。
知常返本人难会，
妄作招凶往往闻。　老子思想。

五十二、欧冶亲传铸剑方，　科学史上确有此事。
莫邪金水配柔刚。　柔刚的结合，在中间。
炼成便会知人意，　在人体内炼成。
万里诛妖一电光。　铸剑，刚变柔。

自黄山归来，于国于家感触极多，且父又远行。

日来述评曾国藩一生，于主要关节均已想通，考虑已有半年。于黄山思写一个人之根，须写其生物钟之周期变化，乃豁然落实。

五月二十四日

《马太福音》七章：
“凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开启。”
《哥林多前书》十三章：
“凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”

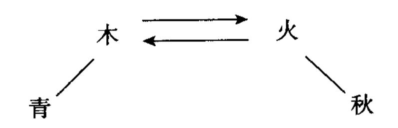
五十三、敲竹唤龟吞玉芝，　龟：北方（龟的呼吸很小，几乎没有，像冬眠一样）。
玉芝：灵芝。龟息——静，一种境界，静极而动。
鼓琴招凤饮刀圭。　南方夏天。鼓琴描写万籁之声，青气来了。

	圭:堆起的规(双土),规从日规的规,转变为后人的定规,执规。
近来透体金光现,	正西方的金丹。
不与凡人话此规。	中心点成二点,成椭圆。阳土(戊)
	转机　　阴土(己)
	两土(东北、西南方)
	玉芝(东南、西北方)
五十四、药逢气类方成象,	类:相应。此没有固定,象随时变,成象方懂学问。
道合希夷即自然。	道法自然,从宏观看到微观。
一粒灵丹吞入腹,	出去。
始知我命不由天。	还丹之后,超越。
五十五、赫赫金丹一日成,	顿悟。
古仙垂语实堪听。	
若言九载三年者,	人在气中(物理),气在人中(生物)。
总是推延挨日程。	金丹的理解有内、外,
	内从生物的角度,外从化学的角度。
五十六、大药修之有易难,	
也知由我亦由天。	掌握到一半,合一,此思想好。
若非积行施功德,	遇到群魔作对,你必须自己积行,积功。
动有群魔作障缘。	适应环境,时代。
五十七、三才相盗食其时,	互相生　天地　万物之盗
此是神仙道德机。	万物　人之盗
	互相克　人　　万物之盗
	其时:根本
万化既安诸虑息,	人无,而一切有。
百骸俱理证无为。	无为无不为,高境界。
五十八、阴符宝字逾三百,	黄
道德灵文止五千。	老
今古上仙无限数,	上友古人,出去。《易经》:“生生之

谓易。”

尽于此处达真诠。 看秋为青。

《阴符经》主要内容:生、克



五十九、饶君聪慧过颜闵,
不遇师传莫强猜。 道不入六耳
只为丹经无口诀,
教君何处结灵胎。

六十、 了了心猿方寸机,
三千功行与天齐。
自然有鼎烹龙虎, 出入
何必担家恋子妻。

六十一、未炼还丹须急炼, 道教—还丹。佛教—菩萨(大乘),罗汉(小乘)。
炼了还须知止足。
若也持盈未已心,
不免一朝遭殆辱。

六十二、须将死户为生户,
莫执生门号死门。 变
若会杀机明反覆, 明知杀机,必有反复。
始知害里却生恩。

六十三、祸福由来互倚伏,
还如影响相随逐。
若能转此生杀机,
反掌之间灾变福。 全在出入

六十四、修行混俗且和光, 出入 = 没出入
圆即圆兮方即方。

显晦逆从人莫测，	学问不作伪。
教人争得见行藏。	不显出真人，就是出入不知。

绝句

一、饶君了悟真如性，	道教有了佛的概念。
未免抛身却入身。	
何似更兼修大道，	道的修，破前面一套。
顿超无漏作真人。	脱离
二、投胎夺舍及移居，	自我掌握
旧住名为四果徒。	四果——境界变为罗汉。
若解降龙并伏虎，	出六道
真金起屋几时枯。	
三、鑑形闭息思神法，	内视反听
初出艰难后坦途。	
倏忽虽能游万国，	飞仙
奈何弃旧却移居。	不得不离真金屋
四、释氏教人修极乐，	
亦缘极乐是金方。	西方金
大都色相惟此实，	金为实
馀二非真谩度量。	此修金丹。佛：心佛众生，三无差别。
五、俗语常言合至道，	
宜向其中细寻讨。	
能将日用颠倒求，	日用颠倒求之。如何看世界，日用——至道。
天地尘沙尽成宝。	真屋、神通全部无。

五言

女子著青衣，郎君披素练。	女子：离一汞；青衣：活力。木生火，思想上丹田。 郎君：坎一铅；素练：精华。金生水下丹田。

见之不可用,用之不可见。测不准,合起进入量子态。
恍惚里相逢,杳冥中有变。阴阳相逢　量子境界方可,作用量子→变化。
一霎火焰飞,真人自出现。

总结十六首,16首是阴阳 2^3　　阴阳消息六种变化。
此首五言就是讲 ☲ ☵　　二种变化,产生阴阳互根。
火 水　　表现出来的一种情况。
日 月
女 男

测不准定律　☲坐标　☵动量　二种概念

微观适应于宏观,人的思想,得不着之中想法得。

得着之后要有形成自己的东西,不受外界影响。

在水里变火 ↑☲ 火
↓☵ 水 分　杳冥 一 变 ↗☵ 水↓　☲ 火↑ 合 〉真人 出现　势均力敌 火候

(坐标动量)-(动量坐标)=量子(变化过程中出现的量子)

乘法不可交换律

从先生处借得王福山主编《近代物理学史研究》(复旦大学出版社,一九八三年版)。

先生言:(指209页)

薛先生用十人总结西方思想,我增之为十一,今观现代科学仍未出此范围,可见中国落后三十年。

先生言:

姤卦五爻"志不舍命"为宋明理学之基本命题,志就是要去寻这个"命"。

先生言:

程朱程朱,朱高于程。

先生言:

过分凝于一不好,身体容易得病。我先时写《易学史》太集中于两汉以前了,故现在要散开来谈谈后代。

先生言:

《思益梵天所问经》与《维摩诘经》相应,今云姊妹作。《维》稿已抄出,此经之稿尚未抄出。这些书现在讲都是其他星球上的事,过去把印度看得极远,故可当之,今则非。《华严经》亦有此味道。

五月二十五日

先生始讲《维摩诘经》,录音半小时,听者满室。

先生言:

后秦弘治八年(406年)译出《维摩诘经》,418年译出六十《华严》,有此二经,中国人的思想两样了。

维摩诘为众生病。每一时代有时代的病,放长时间即可看出。如三十年代肺病,后肝炎,今癌。不是自己要病,他不生,别人也要生。

医生说我的病已有两年了,这两年我的脑筋太集中于从上古到西汉末了。这是纯粹的中国思想,因为我看西方思想进来之后,唯有此一部分阴阳五行思想尚可与之相应。但是思想一定要连到现在的。东汉佛教进来以后,尚有许多精彩的思想。虽然自己的思想没有执,但写的,讲的,太集中于西汉前了,故今起讲点以后的东西,且已亦得病。因此,说《维摩诘经》。

先生言:

柏拉图于学园门口挂五个正多面体,不懂此者不与之谈哲学。西方的几何图形从此始,比欧几里德尚早几年,一直到康德尚如此。进步到现在变三个了。

六维十二胞腔,六维六十四胞腔,六维七胞腔。

懂此可与之谈哲学。没有此具体基础(《维摩》、《华严》后产生禅宗),所谓禅宗,均为口头禅,毫无用处。

无中生有,边界的边界为0。

五月二十六日

西江月

一、

内药还同外药,内通外亦须通。

丹头和合类相同,温养两般作用。

内有天然真火,炉中赫赫长红。

外炉增减要勤功,妙绝无过真种。　　　　真种:DNA

二、

此道至神至圣,忧君分薄难消。

调和铅鼎不终朝,早睹玄珠形兆。

志士若能修炼,何拘在市居朝。

工夫容易药非遥,说破人须失笑。

三、

白虎首经至宝,华池神水真金。

故知上善利源深,不比寻常药品。

若要修成九转,先须炼己持心。

依时采取定浮沉,进火须防危甚。

四、

七返朱砂返本,　　七返:南极火　　本:返回

九还金液还真。　　九还:北极水　　真:真气

休将寅子数坤申,

但看五行成准。　　五行－坐标

本是水银一味,

周流经历诸辰。　　辰:十二时,子、丑……活子时。

阴阳气足自然灵,　任你所需,有"自己"取舍其他。

出入不离玄牝。　　龟蛇

抓住二极,中间之物任其活动,活子时。

天之历数在尔躬,抓历数就是抓时,允执其中,孔子"四海困穷,天禄永终"。

五、
铅要真铅留汞，
亲中不离家臣。
木金间隔会无因，
须假黄婆媒娉。
木性爱金顺义，　　东西合一
金情恋木慈仁。　　呼吸　十二经络——气之通道的气足，再炼气。
相吞相啖却相亲，
始觉男儿有孕。　　气至奇经八脉——才是气功之气。
六、
二八谁家姹女，九三何处郎君。
自称木液与金精，遇土却成三姓。　木金土
更假丁公锻炼，夫妻始结欢情。　　丁：南　向南，炼火。
河车不敢暂留停，运于昆仑峰顶。　河车：合一之物
从北向南，过脊椎到头顶。

以志帅气：　志——阳
气血——阴　〉峰顶

七、
牛女情缘道合，　　斗牛女虚玄武
龟蛇类禀天然。
蟾乌遇朔合婵娟，　生物进化(地心吸力)
二气相资运转。
总是乾坤妙用，
谁能达此深渊。
阴阳否隔即成愆，
怎能天长地远。　　并协原理，物理学的理论。
八、
雄里内含雌质，　　动物阳　人至阳

负阴抱却阳精。　　植物阴　天地至阴
两般和合药方成,
点化魂灵魄胜。　　二者合一,不可析。
信道金丹一粒,
蛇吞立化龙形。　　破本体之后的本体。
鸡食亦得变鸾鹏,　人的思维的多样性,合一性。
飞入青阳真境。　　本体是一,破本体还是二者合一。
九、
天地才经否泰,
朝昏好识屯蒙。
辐来辏毂水朝宗,　生物圈
妙在抽添运用。
得一万般皆毕,
休分南北西东,
损之又损慎前功,
命宝不宜轻弄。
十、
冬至一阳来复,
三旬增一阳爻。
月中复卦朔晨超,
望罢乾终姤兆。
自又别为寒暑,
阳生复起中宵。　　21:00
午时姤象一阴朝,　这首与《参同契》关系很密切。
炼药须知昏晓。　　图象
十一、
德行修逾八百,
阴功积满三千。　　自然而然知道。
均齐物我与亲冤,
始合神仙本愿。　　生命起源。

虎兕刀兵不害，
无常火宅难牵。　　用道家理论解释。
宝符降后去朝天，　用身体升华的思想交上去。
稳驾鸾车凤辇。　　两种想法合起来。
十二、
不辨五行四象，
那分朱汞铅银。
修丹火候未曾闻，
早便称呼居隐。
不肯自思己错，
更将错路教人。
误他永劫在迷津，
似恁欺心安忍。

先生言：
出而后入，到三千大千世界去看一看，然后入世，方为菩萨行。
先生言：
释迦牟尼真是大慈大悲，才肯到娑婆世界来，孔子等也一样，今人却视其为教主。
先生言：
维摩诘讲的十方世界，是我三个图形的一个。
先生言：
我以前太急了，三十年读的东西，再用三十年也不够写。想全部写出来，太急了，故身体得病了。
先生言：
现已在论证生命须呈等离子态方可离开太阳系。虽此半是科学半是猜想，要知道此状态一切物质均化为一了。
问：要脱离太阳系的束缚，化学就没有了。
先生言：
要知道地球生命全靠化学。

又言:

只需每秒 16.7 公里即可脱离太阳系,此速度不算高,已改变如此。

问:所谓遗传到底是父母的还是其他的关系。

先生言:

刹那之间的变化。(大意)

先生言:

人跟宇宙空间是有一种感通,故释迦牟尼睹明星而悟道。

五月二十七日

易,《说文》解释为蜥易,今壁虎之类,随时间变化而变化的动物。又云日月为易,此明阴阳。一为物理学的定义,一为生物学的定义。

乾,《说文》云:“上出也”,永远向上的一股气,跟离日有关。《说卦》云,离为乾卦。太阳晒在物体上,物体变干(乾),气就上出了。

先生言:小孩有一种活力,到发育后方停止,故小孩久动不疲。

先生言:乾讲时间,坤讲空间,故涉及方位。《说文》云,土位在申,地支申为西南,可合于《说卦》“帝出乎震”一节。

乾绝对,潜龙勿用,确乎不拔,总归好的。坤初爻则有积善积不善之异,看你凝在那一点上。此阳一阴二之理。

先生言:将《春秋》的微言大义总结出来,就是维特根斯坦的《逻辑哲学论》。(大意)

五月三十日

先生言:人之患在好为人师,薛先生等均已故去,我自己今已无师可问。我感觉有些东西只在我一个人的脑筋里,故急着说出。此感觉对身体不好,泄露天机有所实指。

薛先生最后拿了一个五维空间出来,别人不懂,也就不能管了。我也想把我最后的几张图拿出来,别人也好知道一个参照的标准。

先生言:讲完《维摩诘经》十方世界后,我想讲《度人经》。我读《道藏》时,读至《度人经》搁牢了,只好抄读,反复读通此经后,整部《道藏》豁然贯通。

问:先生读藏前读过《悟真篇》否。(当然读过。)那为什么读全藏尚有这么大的阻碍。《悟真篇》之理尚不足全部通贯么?

先生言:

《道藏》之理远大于《悟真篇》,有种种方法,《悟真篇》不过为其中一种方法。《道藏》还有很多其他内容。

又言:

《悟真篇》尚浅,基本属于小乘,大乘在于合禅宗。

又言:

此注(指叶士表等注)好,即使不是最好,也是最早的。比他们更早的人都直接作这些歌诀了。

先生言:

读史须知朝代更替有生有克,生为禅让,克为革命。禅让固为假名,如曹操借此取得政权,但不能不看到有生的一面。清代明为生,元灭宋就为克了。曾国藩维持秩序为生,太平天国为克。袁世凯于清为生,不成,王国维只好死。北伐为克,但蒋介石到上海一变为生了,故宣扬曾国藩。解放为克,反右一些人误认形势,以为转成相生了,故统统鸣放,其错由毛泽东造成。《关于正确处理人民内部矛盾》发表前后有关键改动,本来人们听录音,不是这样的。文革至今的形势又转成相生了,国共合作啊,等等。何以故,因为当事人都不在了。像我这样当初无关的青年学生今也已六十多了,何况有关的人。此公羊三世所以不同,这就是五行生克之妙。

问:研究一个学问就是直接探到此学问的核心,然后把它转一转。

先生许之。

先生言:

早期的物理概念。

$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2$ 毕达哥拉斯定理

ds^2 用于无限靠近的各个点上。

二千年来一直沿用此公式，直到康德。到爱因斯坦提出四维，1924 年。

$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2dt^2 = 0$

两个无限靠近的点能用光信号联系起来——适合于关系

二十世纪的变化从“几何”开始。中国的非欧几何——《易经》。

三维表现于二维，艺术的开始。

名词　　四维——八胞腔

　　　　一维——二点

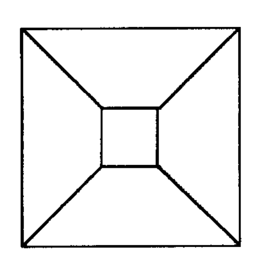
　　　　二维——四条线

　　　　三维——六个面

　　　　四维——八个体

中国在“曾侯乙墓”的棺上绘透影图。

三维变为二维：



黎曼几何——黎曼几何同欧氏几何的 n 维空间，正像一般的曲面几何同平面几何的关系一样。

爱因斯坦理论的“相对”是建立在“光速不变”的理论上。

纯数学的理论看——封闭　他谈到维数不增加可变为开放

　　　　　　　——开放

卡鲁杰理论：提出五维，但没有直接的物理意义。

↓

多世界理论。(维数多得无法计)

↓

应用　　　　　　时空——宇宙

人类从二维进入三维,刚刚开始飞出地球。

人的五种元素构成

↓　　　　　分子生物学　　　化学键

生物　　　　　　　　　　$H^1O^2N^3C^4P^5$

化学元素的周期规律		$2n^2$
1	4	$2\times1^2=2$
121	12	$2\times2^2=8$
1221	20	$2\times3^2=18$
123321	56	$2\times4^2=32$
12344321	120 元素	
	万物在此之中变化	

在细胞核之外　　　　在细胞核之内

RNA　　　　　　　DNA

RNA 与 DNA 之间的影响基本稳定　　1982 年证明

数的变化是 4^3,构成 6、7、8、9 键,这四个数是十分重要的,所有变化包括在其中。

6、7、8、9,相应 8、24、24、8,共 64 种,与《易经》的关系。

从生物开始至今,三十亿年没有变化。

先生言:

丧我之前只知人,丧我之后方可知天地。一即一切,一切即一。

六月一日

先生言:

《易经》最重要的是象、数。数犹代数系统,象犹几何系统。中国数的系统一直发展下来,天干地支,阴阳五行,象的系统给王弼扫掉了。西方好在几何系统一直没有废,配合数发展下来,代数、几何至解

析几何合,三维,非欧几何要通过增加维数解决,故高阶方程出。二十世纪希尔伯脱可推到无穷维,《易》与之完全相合。

卦爻是多维空间的对偶关系。

先生言:

王弼云:卦者时也。一个卦代表一个时代。

考察一个卦,须明三方面,从来(卦变),本身,从去(爻变),乾坤是根。

亢龙悔而复出,坎为血卦,震为玄黄,故曰“其血玄黄”。

坤卦,君子有攸往,可以发展,条件是不要先,要后得主。屯,不利有攸往,不能朝前发展,不能离开这个环境,就在此解决问题。

雷雨之动满盈,坎为云,震为雷,就是不下雨。太闷了,夏季雷雨天气。三爻一变,成坎,雨落下来了,云行雨施,成既济。

君子以经纶,经学一词从此出。《周礼》,其经卦八,纶,解决一爻变。六个卦,蹇、需、屯、革、明夷、家人。

初九乾元,屯卦的环境,六爻既定又不定。

先生言:

无平不陂,空间周期。无往不复,时间周期。

先生言:

无心之感,山泽通气,最快。

六月二日

先生言:

阿赖耶识以第七识的见分为相分,以相分为见分,则以上下古今中外过去未来一切生物无生物一起来看此末那识。

又言:

到证自证分,方可谈学问。

先生言:

韩非子境界较低,此低从荀子就开始了,不过可借此了解当时的时代,亦可见庄子当时所看到的是什么样的社会。《显学》儒分为八,墨分为三,均为当时事实。从韩非子可看出当时所使用的理论之低,韩非子尚为各种理论中较好的一种。

先生言:

熊先生唯识来了个转变,故能看懂《易经》。他的说法不合传统,其实这些他都是不管的,但他抓住《易》这些符号所谈的东西,都是真的。他的当下全是真的。

先生言:

果来一点点不能逃避,绝对不能逆,这是彻底的忍波罗密。释迦牟尼成道之日,尚有树枝打下来,刺破手,已预知之,但不逃避,报尽方成道。此故事固为后人所编,但其理可取。菩萨畏因,众生畏果,菩萨是过去全部解决掉的,于现在开始为将来种因,于此步步小心。

先生言:

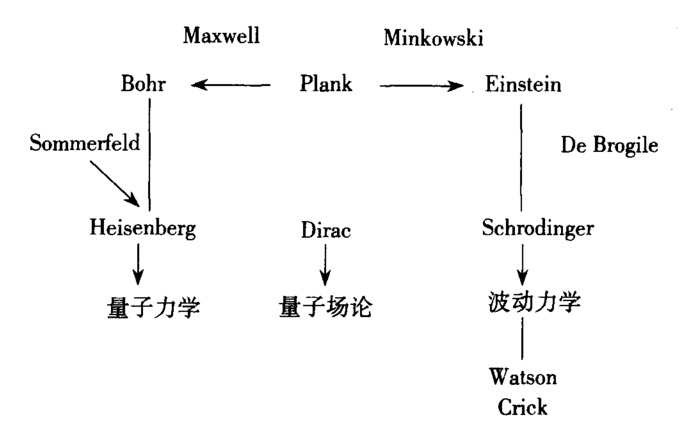
义理不可废,但义理随时代环境的变化而变化,其根却在象数,须研究之。

薛先生(学潜)以十人总结西洋文化,先生增之为十一,即 1953 年沃森、克里克之分子生物学。

左图据王福山《近代物理学研究》209 页,原文为"帕伊斯的量子理论发展路线图"。

删 Kirchhoff, Bunsen, Balmer, Wien, Bose。

增 Maxwell, Sommerfeld(Heisenberg 之师, Bohr 之友), Minkowski。



麦克斯韦	电磁波
普朗克	量子论
爱因斯坦	相对论
玻尔	互补原理
索莫非	计算电子轨道为椭圆
闵可夫斯基	四维空间
海森堡	测不准原理
德布罗意	物质波
薛定谔	波动力学
狄拉克	发现阳电子
沃森、克里克	分子生物学

六月三日

先生言:

蒙,花的罩,包在外面保护里面的元。蒙亨,指如何到某个时间去掉这个蒙。

蒙,六爻位置差不多都不对,不经蒙卦的变化就不知道各种各样的情况。爻变达到利贞,不容易,人要完全变个样子。

筮,此处讲问,再三渎,自己都没有懂自己提的问题。元在童蒙心里,初筮着重诚心。

山下有险,泉水要非常当心地流出去。险而止,永远没有经过世俗的情况。亨要得到时间的中。渎,泉水到海越流越脏,越弄越不纯洁,故要养正。

三爻自以为比二爻高,只看见外面的物质,看不见里面的元。

四爻,应比爻完全是阴,也无人发他的蒙。有交关问题不知如何解决,故吝。远实,阳,但可困而学之。

上爻,击蒙,棒喝,执牢了。但关键在不利为寇,利御寇。

蒙卦二大规律,一、发蒙－击蒙。

二、包蒙。

先生言:

DNA 六十四卦的连接往往容易碰断。(因思:故于学须时时注意其整体。)

先生言:

阴在阳下曰承,坤卦云:"乃顺承天。"否卦二爻包承,其志欲三爻变刚。

先生言:

否卦六三,畴离祉,端木国瑚《周易指》解为"九畴",极好,此为否泰反类的基础。离通丽,有二义,一为离散,一为聚合。麗为鹿皮上的花纹,与鹿分不开,然而鹿是鹿,花纹是花纹。畴离祉,九畴的各种类别要分辨清楚,所谓类族辨物,又要聚合起来知其整体。畴离于此,目的要得到祉。

先生言:

古今解《易》者差不多都认为自己认识了真的《易经》,哲学家也差不多都想在自己手中结束哲学,如尼采、黑格尔,今之维特根斯坦。然而毕竟有划时代之人物,在此前后情况两样了,如《周易》编成者,陈抟。

先生言:

船山父嘱船山"慎殉",此语对船山一生起作用。

问:体会到曾国藩的变化在三十、五十。

先生言:

搞思想学问的人,三十、五十前后确有变化,此跟一个人的细胞发育有关。非但曾国藩和其他人,我自己也是这么过来的。但王阳明据此而作《朱子晚年定论》,加上去,这不好。

六月四日

先生言:(续讲《维摩诘经》,六月一日讲)

今天讲总纲,懂不懂不管。

西方柏拉图(公元前 427 - 前 347)与中国子思 - 孟子约同时,比成书之欧几里德(公元前 330 - 前 275)更早,为西方最早言几何者。

于学园门口挂五个图形,不懂此不与之谈哲学。

此五图是(名柏拉图体):

正四面体

正八面体

正二十面体

立方体(正六面体)

正十二面体　　　　　　　　　希尔伯脱《直观几何》,93 页。

此五体统治西方两千年,至康德(1724 – 1804)仍如此。此后变化,格拉斯曼成多维几何,至希尔伯脱(1862 – 1943)总结之。

《系辞》(作于孔子后)则云:



懂此三言,东方文化、西方文化也懂了,《易经》也懂了。(示图)

希尔伯脱将柏拉图五体化为高维空间之三(《直观几何》,146 页)。他没有画出,这里画出。

六维七胞腔,六维十二胞腔,六维六十四胞腔。天干地支,阴阳五行全在此。

我几十年看下来,《易经》就是这个根。

先生言:

十二个点,必定六十根线,必定六十四卦。

一点出去十根,一百二十根一去一来,六十根线。

先生言:

《维摩诘经》十方世界,只讲出方图的一半。

爱因斯坦四维时空连续区,为方图的四分之一。故化学元素一百二十个,不可能出此。

《度人经》讲人与地的关系。

六爻一句,讲方和圆的变化关系。

人类真正的进步很慢,柏拉图进了一步,康德以后又进了一步。

六月六日

先生言:

京氏易,卜筮就是《易》与天干地支的关系。

先生言:

《易》无体,《易》本身不谈本体,只谈现象,什么时代了解什么现象,故《易》可永远存在(大意)。现象全部了解了,就是本体。

先生言:

精气为物,有乾元太极凝在里面。石头有石头的精神,没有就散掉了。人更是如此,人为万物之灵,故云人物。

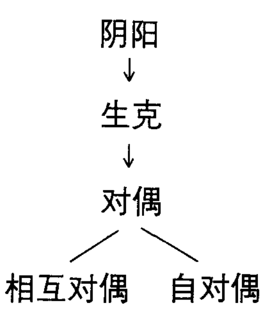
爱因斯坦云:有物质有场。薛定谔更进一步云:没有物质,所有的都是场。

六月十三日

先生言:

多维空间的图只有三张。

阴阳进化为五行中的生克,生克现在再进化为几何图形中的对偶。



互为阴阳　　太极,自对偶。

相对于卦爻,宋初李三才已知,见爻名大义图。

十六个四面体,对十六个点。

八个立体相对于八只角。

中国径一围三好,今云方圆比例不能用十进位制得出。3.14159,超越数。

《直观几何》,92 - 95 页。

图 95,自对偶

图 96 - 98,相互对偶

图 97 - 99

六月十六日

因思:六十而耳顺,盖遣去知天命之执。

问:帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处(如管仲),亡国者与役处(《战国策》)。

先生言:

师者不知道具体的事情,他是根据理来判断。尧舜找许由就是寻师,此为儒家的理想政治。

先生言:

孔子式负版者,这是对掌握地图的人的尊重。

先生言:

《乐经》亡,然后人不知六经非仅从文字可求。

先生言:

《诗》,《书》,《春秋》,文,史,哲;《礼》,《乐》,反身;《易》,总纲。曾国藩时只能独善,已不可能制礼作乐,对社会起作用。

六月十八日

随先生到河南路科技书店买书。购《20 世纪科学技术简史》,9.90 元。普里戈金《从存在到演化——时间》,1.90 元。

先生嘱学几何。

六月二十二日

张亦熙自加拿大来信,云初入此地,感觉如童话世界。

先生今日讲多维空间。

朱岷甫曾问:邵康节《皇极经世》是否算命。

先生言:为地球算命。

六月二十三日

昨日先生讲普里戈金《从存在到演化》(十八日所买新书)。

先生言:

普里戈金,比利时人,1977 年得诺贝尔奖金,开始进行自然科学和社会科学结合,提出自然科学和哲学的命题要放在一起看。读他的研究生,先问看过《庄子》否。

先生言:

《20 世纪科学技术简史》总结到七十年代,有一小段承认中医是科学,再新就是普里戈金此书了。这是西方。

上次三张图则纯粹是中国的东西。(蓍之德圆而神,卦之德方以智,六爻之义易以贡。)

几何在此变拓扑,规矩变成面包师揉面粉。北京有拉面,面粉一揉,分子与邻近分子的关系,小单位全混乱了。

揉过的面是否能回到没揉过的状态,即今天过了,今天还会来吗,爱因斯坦和玻尔为此争了一生。

先生言:

我相信是可逆的,有超时间。

婴儿生出来,入世受教育,就是揉面粉,如何能恢复本来面目。

《春秋》现在读和过去读不同。牛顿力学成功,可前推几千年和后推几千年,检验《春秋》记载的"日有食之"全都是看见写下来的,证明此书不伪。本来是不能颠倒算的。

自然如此,人事可逆不可逆。

先生言:

不可逆和可逆要合在一起看。

普里戈金,他还没有到康德,不知道有先验的东西。

他宗教不相信,不谈。

普里戈金谈自组织与中国思想很像,中国着重关系,抽象讲关系,不同西方执牢一个问题看。(序)

他想了解爱因斯坦与玻尔,用统计看无所谓。

这里有数量级的问题。你在一个数量级,对下面看得清楚,对上面看不清楚。

一个分子,没有揉过,旁边碰到是什么,揉过,永远碰不着。这和整团面粉无关,这团面粉仍是一样。

对人,这是个大问题,家庭破坏了,国家破坏了,人本身也破坏了。

要碰着,就涉及去掉自私。

生物大问题。

整个宇宙大循环,可重复。

单细胞成功,六十四个密码在翻。莫诺根本否定进化,DNA 总归这点在翻译,所谓分段生死。

薛先生言:十八亿光年仍回此处。

到此处一切皆光,光就是时间,成黑洞。

先生言:

人了不得,每秒九公里,而光速三十万公里,理论与具体实践差了一大段。

到太阳系外,成等离子体,这里的东西全部揉乱了。

人可贵,从存在到演化,有一个路线。

存在不是不变,维勒想,到黑洞如何出来,超光速。

一超光速,时间可逆了。

阴阳五行,意思太复杂了。

决定论,可逆。概率,不可逆。《易》存卜筮,就是有概率。

观象玩辞　　可逆(存在)　　不变

观变玩占　　不可逆(演化)　变　　　但全部在《易经》中。

今天此处讲的空间和上次讲的空间(房间)不可能全部一样,永远不可逆。

但你怎样做出去,就有怎样结果回来。不昧因果,这是可逆。

这三张图,一张可逆,一张不可逆,一张可逆不可逆之间。

存在到演化的桥梁。

先生言:(解说图)

五维有十个四维体。方图的一半即《维摩诘经》之十方世界,也即天一地二天三地四……天九地十之河图之数。

六维有十二个五维体,即十二爻。

从几何到拓扑,度量没有了,但维数不变。

三维虚灵不昧是容易的,理学要到四维、五维。

四维的东西三维摆不进,一根翘的铅丝,在面上摆不平。

绘画有种种方法可表示,墨有点淡了,有点深了,形象出来了。

我看几千年的历史都在重复,但人们看不破。

学问在于不可逆的东西叫它可逆,但仍有新的不可逆,永远如此。可逆——不可逆——可逆,如此进步。

虚灵不昧的东西可以无穷扩大,决计不是限在此处,永远可以上去,但上去自有个规律。

我画的尚为坐标,拓扑学可变化,长短高低都可,但维数应明确。

六月二十四日

夜闻琴,感触。

六月二十六日

先生昨日言:

研究飞碟后面有什么,和先假设一个上帝予以信仰是不同的两回事。

先生言:

就像通过康德一关方可谈西方哲学一样,不通过《易经》一关不可能谈中国哲学。这不是因为我喜欢《易经》,事实上如此。

先生言:

康德之后出了一个黑格尔,现在是黑格尔之后还需要一个康德,但西方目前无此人。新康德主义不行,黑格尔解决了康德之二难?此错误。二难永远不能废。

先生言:

十九世纪人人想建立一个体系,包括杜林在内,此思想到二十世纪才打破。

问:赞成马丁·路德新教。(与利玛窦不相应)

先生言:

教会和新教之关系,在西藏则为黄教和红教。红教早于黄教,黄教后起,在北京为雍和宫。一出宗喀巴,一出莲花生大师,程度大别。

问:可能明末思想太复杂了,有五教之入(基督、回),才有乾嘉之兴起,想看看中国文化的本来面目究竟是什么。他们想找纯粹的中国思想,故只认文字为可靠。

先生言:

是。薛先生言,清代先是认为王阳明不对,到明初。继又认为明初不对,继又认为宋仍不对,到汉,其实只到东汉为止。但到清末甲骨文一来,全部打破。

先生言:

很可能起源于埃及巴比伦的文化,一路传希腊,一路传中国,然中国自有东西相应。

先生言:

《道藏》主兼容并包,收书广,亦有作者出钱收入之事。

先生言:

《20 世纪科学技术简史》结束语(520 页),作者许良英,中国懂爱因斯坦者,认为几何在古代产生是一个例外,可见他重视几何的地位。而二十世纪数学部分的目录,为拓扑学与微分几何,二者已代替几何。几何为十九世纪之学,但拓扑学维数不变。

问:读康德,仍感不能贯通。

先生言:

得诀以后看丹书。

熊十力《佛家名相通释》,大百科全书出版社,1985 年 7 月版,9 页:

玄奘大师译《大般若经》既成,每窃叹此经意境太高,恐此土众生智量狭小,难于领受,则不胜其嗟惋。向也不究此旨,今乃知其言之悲也。愿读佛书者,时取奘师此等话头参对,庶有以自激其愤悱之几欤。

六月二十七日

先生言:

京房八宫,是四维时空连续区,还不是真正的《易》。近代华罗庚写出四维五胞腔,同八宫图完全一样。

时间在同一空间显出来,即千手观音之象。

从四维时空连续区上去,数字极其巧妙。

此图投影于二维,代表三维,再将此二维立体化,就是四维。

人所见的万物,都是三维,二维看不见,四维也看不见,中国叫六合之内。二维、一维不一样,现实生活中绝对没有,只有脑筋里有。

《易》最高的境界是易无体。

一点反而无穷,入于不二法门。点不容易,三千大千世界全在此。

黑洞,三千大千世界入于一毛孔,里面完全是另外一个天地,豁然开朗。

线反而有限度,现在叫边界。线的边界是两个点,要么途中跳火车,否则两个站头一立,罪犯没法逃。

面是四根线。

体是六个面,故六合。没有六面,围不成一个体,空间是面搭成的。

四维以上的边界叫胞腔,几个胞腔可以把四维围住。欧拉定理,八个胞腔,时间看出来,就要看八个体。

$V+F=E+2$　　顶点数 V　棱数 E　面数 F

五维有十个四维体,故薛先生云,十方世界。

八个体围的是什么东西?这个空间脑筋里搭得出否。

这张图(《直观几何》155 页)看了不知道多少时间,现在看上去清清楚楚。研究社会科学,此图非懂不可。

此图可以解释半衰期,为什么有的几秒钟,有的几十亿年。此生彼灭,此灭彼生。

《维摩诘经》一切即一,一即一切的思想好。

问:《印度教与佛教史纲》作者言:佛教胜于基督教。我也有此感。

先生言:

西洋人有西洋人的思想发展,不是《圣经》,而是解释《圣经》的东西,西洋人现在解释《圣经》的东西深得不得了。评论那一种宗教好不好,任何人都没有资格,如果有,一定是偏见。宗教的东西,信仰你总归去信仰,不能评判。

又言:

《维摩诘经》,还不是我现在在解释它吗。

先生言:

维特根斯坦《逻辑哲学论》较简单,初步的《易经》就是这东西,所以他晚年要破掉。

先生言:

《华严经·阿僧祇品》,佛教精华全在此。内容是数量级。

1582 年(万历十年壬午)西洋各国开始废古代儒略历(JuliusCaesar 于公元前 46 年创此历法于罗马,为今通用历法之始),改用格勒哥里(PopeGregory XIII,罗马教皇)新阳历,以十月五日为十五日,中间消去十日。此因儒略历以 365 为一回归年,规定每年为 365 天,再加上每四年一闰。但实际上地球公转一周为 365 天 5 小时 48 分 46 秒(天文学一回归年长度为 365.2422 平太阳日),因而有此积差。格勒哥里历从本年十月加以拨正后,同时规定"逢百之年不闰"(每二十五个四年)"逢四百之年置闰"(每一百个四年)以消除此后较大误差。此历后通行世界。

梁家勉《徐光启年谱》,46 页

六月二十九日

先生言:

六只角全成直角。

爻名大义图——用九用六图——六维十二胞腔图,我的思路全在此,阴阳五行亦全在此。

一个六维体等于十二个五维十胞腔。

一个五维体等于十个四维八胞腔。

此即为六十花甲。六维有六十个四维。

不是六十四卦,结合不起此天干地支。

初九仅此三十二卦,此三十二有三十二个道理。《斅爻》的义理基础全在此。(五维)此图十二张。

初二,十六卦。(四维)

《周易终始》照此原则。

七月四日

先生言:

《参同契》、《黄庭经》、《太平经》、《抱朴子》为汉末兴起道教的基础。《参同契》、《黄庭经》讲修身内容,《太平经》、《抱朴子》扩大社会影响。

先生言:

前有陈抟(飞剑斩黄龙?)、后有张伯端(与雪窦同时)结束禅宗。理学之种种《学案》,全从《灯录》出。

先生言:

文成公主嫁吐蕃(641),正与弘忍、神秀、慧能同时,入藏带入禅宗,至吐蕃诤禅宗(782-784),禅密已合。(见《吐蕃僧诤记》)

问:从爻名大义图,到用九用六图,到六维十二胞腔,诸图皆精力凝成。

先生言:

此图已非自觉,而是在上层觉他。到了现代,再用《周易折中》觉他已不行了。

先生言：

《论语》之要在《尧曰》章，薛先生的学问直接从《尧曰》章跳上去。“天之历数在尔躬”，故几百部《易注》不要了。

先生言：

义理根据时空而来，时空一变，再用此义理就错。中国的封建跟义理之学有关，《论语》完全可以根据孔子时的历史事实重编。毛奇龄《四书改错》攻朱，因朱之义理虽精彩，用时空一判，则许多不能落实。

先生言：

孔子是划时代的人物，极平凡而极伟大，否则中国的学问全部散失在各国。其要在礼乐(《诗》《书》)，《易》在礼中，《春秋》之学后来出于弟子。

又言：

子贡纵横家，子夏经学，吴起兵家法家，仲弓(雍也可使南面)政治学，颜回、庄周气功一路(大意)，曾子、子思一路到孟子，又一路出《文言》、《象》、《小象》等。孔子之学由这些弟子总结起来，分散于各国。知此，方可由战国走到春秋。

先生言：

孔子反对季氏，反对田氏，无论如何有保守的一面，此与《左传》(编者极像是吴起)的态度截然不同。董仲舒以后要捧孔子，才改变其形象。

又言：

西洋学问不够在认识自己，认识自己孔老皆有成就，而《易》尚在此之上。

又言：

《论语》“吾与点也”，尚为少年思想，境界不高。用时间一合内容显出，早年学问对曾点讲，晚年学问对曾子讲。

问：熊先生云：东汉以后光武惩新莽之变，提倡名教，故为经学形成的促因。经学形成，孔子形象凝固，且提倡风节之后，即有太学生清流之祸，延至东林。甚至至今犹如此，今云“极左派”。

先生言：

故西汉尚有学问可以看看，东汉就没有味道了。此不能提倡，熊先生反对以孝治天下，难道是要人不孝？不是的。然后东汉有道教起，晋以前道教都是革命的，南北朝以后入官方。

问：每一代都有实质性的学问产生，永远不断？此之谓革命。

先生言：

革命实质有两方面，一是对世界的认识，二是对生产力的促进。中国前者极深，后者不够。此两面或可云唯心、唯物。（笑）

先生言：

日前听广播，说全世界的温度要提高三度，北冰洋融水下来，沿海城市都会受影响。这不过是五十到一百年之间的事，我的年龄已可不关，你们都要经历到。

先生言：

你们想过没有，化学元素周期表起多大作用。要出太阳系等离子态，才消失。在这儿总归还起作用，社会科学的元素周期表就是《说卦》。

又言：

《说卦》：义理，方位，象数（大意）。

先生言：

永远有先验。大爆炸宇宙学，还不是一个劫。过此以往，未之或知也，人总有不知道的东西。我把《易经》神秘的东西打破了，这些（指六维）都是人类智慧可知的，并不神秘。太阳系以外，银河系以外，神秘的东西多着呢。

先生言：

黑格尔之后还需要有一个康德。

先生言：

密宗、道教直接研究生理学，包括夫妇关系等，这关系到人类的进化、优生等，外国对此研究极深。

先生言：

黄教必定要通过此关，红教知道此关，但可以不通过此而超越

上去。

先生言:

过去谈学问,喜欢清净。现在自然而然地觉得小孩(指思思)在旁边玩,一点都无妨碍,照样谈极深的内容。

又言:(照顾孩子,孩子捣乱)

这不是浪费时间,这就是时间。

先生言:

薛先生有人劝他修密,他拒绝了。

先生言:

《中庸》:"未有学养子而后嫁者也。"——生物有本能,船到桥头自然直。

问:我的文章中评曾国藩几句话,是否过了?不及了?

先生言:

此话我都难说,只能自己判断。于心安了,即可。

七月五日

朱熹《易学启蒙·考变占第四》:

凡卦六爻皆不变,则占本卦彖辞,而以内卦为贞,外卦为悔。

一爻变,则以本卦变爻辞占。

二爻变,则以本卦二变爻辞占。

三爻变,则占本卦及之卦之彖辞,而以本卦为贞,之卦为悔。前十卦主贞,后十卦主悔。凡三爻变者,通二十卦,有图在后。

四爻变,则以之卦二不变爻占,仍以下爻为主。经传无文,今以例推之当如此。

五爻变,则以之卦不变爻占。

六爻变,则占乾坤二用,余卦占之卦彖辞。

于是一卦可变六十四卦,而四千九十六卦在其中矣。所谓引而申之,触类而长之,天下之能事毕矣,岂不信哉。

重访“政治”概念

盖伯哈特(Jürge nGebhard)　著
徐志跃　译

1808 年 10 月 1 日,在埃尔富特,歌德与拿破仑帝相遇。对于与命运搅和在一起的戏剧性悲剧,拿破仑予以否认:“今天为什么还关心命运?强治(politics,[译注]译为‘强治’是为了行文方便)就是命运。”不再像古典戏剧中深不可测的诸神,而是像拿破仑这样的恶魔式人格编织了人类命运的诸般谜线,正如歌德的好友艾克曼所以为的。① “强治即命运”这一晦涩难解的公式,伴随着其“悲剧色彩的”暗流,开始在德国的争论中日益流行。黑格尔以更为普遍的术语解释了拿破仑的这一名句:人类不再服从古人的命运,因为命运已经被强治取代,而强治带来新的悲剧,这是就环境之不可抵抗的力量宰制所有人的个体性而言。

歌德和黑格尔都认为拿破仑是“世界—历史个体”。对黑格尔来说,这意味着拿破仑是世界精神的“经理”(Geschäftsführer des Weltgeists)。与亚历山大和凯撒一样,他们注定要宣告世界历史的新时代,将世界提升到更高的普世性。这些英雄是旧秩序的伟大摧毁者,并借着理性的狡黠,成为新秩序的创造者。在黑格尔的世界历史观

---

① Jürgen Gebhardt,《对政治的追寻》(*Auf der Suche nach dem Politischen*),载 *Bürgersinn und Kritik*,ed. Michael Th. Greven et al. (Baden - Baden:Nomov Verlag,1998),页 15 - 27。

中，强治之新命运的实质是自由意识，根据这种自由的意识，这些英雄就是进步的“代理人”。这是一个强调性的“强治”观念，它超越了行政和公共事务的日常业务，指向了所谓的历史过程的运动。这里关心的问题并不是要详细解释黑格尔有关强治在塑造人类命运上的能动作用(agency，按行文，后面也译作代理)。说实话，拿破仑对于整个欧洲大陆，尤其是中欧来说，确实是人格化的命运。

在埃尔富特的王侯院(Fürstentag)，拿破仑正处于权力顶峰。他已经重塑了欧洲的政治风景：在1803—1806年间，神圣罗马帝国的古老秩序四分五裂，一千多年的历史被征服和消除。人们经历了深远变迁的关键时期。传统生活方式的突然中断迫使他们面对这样的问题：究竟是什么力量影响了社会的命运？如何理解看似散漫无定的现实？拿破仑漫不经心的评论把现代时期的真实摆到了前台。

这一统揽性的强治理念表述出，在我们的时代，秩序和失序之间互动的根本经验。对合理性的反身性追求——那将消解“强治作为命运”这一简洁的、局部性观念——只能根据理论上有根基的政治(thep-olitical)概念来回应。施米特(Carl Schmitt)在20世纪20年代战后危机的影响下，试图再思强治的本质。他把原初性和自主性赋予强治，也就是黑格尔“强治是命运”意义上的强治，但他又把“政治”意义上的强治从语用上区分出来，以有别于日常用语和政治话语中流行的不确定的强治含义。

然而，这一术语辨析不是施米特的原创。就我所知，这一语用上的创造，属于黑格尔。似乎是黑格尔率先把这一表达引入德语词汇。至少在一个例子中，可以认为他赋予了这个语词符号以特殊的技术含义。他在《哲学史》中指出，对亚里士多德来说，“政治是最高者，因为就实践方面而言，其目的是最高者……因此，就像在柏拉图那里一样，政治是原初的”。[1] 黑格尔把哲学的出现系于自由原则，按着自由质料化于希腊城邦—文化的“政治”。黑格尔并没有阐明强治与政治间的范畴差异，

---

① Georg Wilhelm Friedrich Hegel，《哲学史演讲录》(*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)，vol. 2.([译注]中文参见黑格尔，《哲学史演讲录》第二卷，商务印书馆)。

因为对他来说,只有"国家"才是世界历史的对象,国家就是神性理念在地上的存在,把精神实在赋予了人类。在其著述之中,黑格尔依然处于以国家为中心这一欧洲强治观念的魔力之下。人们可以参照古代哲学家,来思考黑格尔如何讲论政治。显然,他非常明白他的术语创新的希腊根源。形容词"政治的"(politikos)具体化而形成一个抽象术语"政治"(topolitikon),指向的是一个思想对象,表示城邦秩序的本质。这是用"政治"(topolitikon)概念来将政治事务(tapolitika)"本质化",而此做法意味着希腊思想普遍地转向语言,即,朝向对实在之反身性的把握,并反过来营造了科学语言的诞生。这一概念化可以追索到希罗多德的《历史》(6.57)。在他们的反身性的(即哲学的)探寻进入公民一人世界之际,柏拉图(《礼法》757c－e)和亚里士多德(《政治学》1253b)提到"政治"(topolitikon),为的是在概念上表达人类秩序的本质,即,正义。这一政治概念把人在社会中的生存之规范形式与城邦事务相融合。黑格尔则不说明政治(thepolitical)的这一层意义。对他来说,罗马的共和国(res-publica)和帝国(imperium)理念提炼出来的国家之抽象的普遍性,已经取代了政治的这一层意义。以此,他依然忠实于罗马遗产,这一遗产历经后期中世纪和早期欧洲国家建构而得到传递和吸收。

从国家形成时期一直往下,欧洲的话语集中于国家或者权力为中心的"强治"观念,而且以典型的中央化君主制为代表。这种强治观念后来成为政治的和科学的自我理解的基础性概念,先是在韦伯学术中、后来在现代社会科学中获得广泛的承认。韦伯对强治的理解,内在地捆绑于他的"政治的联合"观念,即,在给定地域内,国家成功地主张对正当使用武力的垄断,于是,国家在现代性中一直被视为独擅的强制权的源泉。"政治地"取向的行动是社会行动,只要它的目的是影响一个政治联合体的领导,按照诸行政权力的擅用、征用、再分配或分划。[①] 帕森斯(Talcott Parsons)帮助韦伯跨越大西洋,而新兴的战后美国政治科学将之服从于语用的美国化,但保留了韦伯政治统治的核心

① Max Weber,《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*),Köhn:Kiepenheuer and Witsch,1956 年,页 39。

理念:统治者居高临下地对被统治者的权威命令。用功能主义系统分析的术语来说,一个社会行动的政治方面要依该行动与为了整个社会的价值观的权威性分配的关系而定,就像该行动也受权力之分配和使用的影响。[①]

伊斯顿(David Easton)的韦伯主义,在某种程度上经过了民主的折中,至今它依然是常规的美国政治科学的理论支柱。但是,坚守自由民主,就需要把自治的公民概念重新整合进强治之权力为中心的范式。韦伯的国家是面对盲目的臣民群体的权力-渴望的忙碌活动;公民的政治能动作用依然处于范畴上的无人岛上,掌权者的正当性类型学根本不包括民主的自我统治(self-rule)。那也是为什么现代政治话语中占据主流的强治范式有雅努斯(Janus)一样的两张脸:权力为基础的决策之底线,但由一点点道德的公民性作为缓和。后者蕴含着公民政府(civil government),与所有其他统治或宰制模式殊为有别。这种强治范式指向对“强治究竟关乎什么”的不同理解,并且揭示出,权力话语并没有把故事讲完整,因为,另一种相竞争的强治愿景,开始在中世纪之后的政治思想中出场了。

强治理念在新古典政治思想的多样模式中再次浮出水面,共同的焦点是重新发现经院主义和文艺复兴人文主义的公民学(scientia civile)。[②] 共和主义城邦—政体(在意大利最为明显)的自我理解,与公民为中心的强治规范相和谐,这是因为它为自我管治的主张提供正当化辩护:“没有城邦就没有人,因为‘人是天生的城邦动物’(Et si non est civis non est homo,quia‘homo est naturaliter animal civile’)”。[③] 十六和十七世纪盎格鲁-萨克逊强治的“意大利化”,把这种强治的理解相当

① David Easton,《政治系统》(*The Political System*),New York:Alfred A. Knopf,1953年,页134-35。

② Jürge nGebhard,《政治的全民概念:起源和形态》(*Der bürgerschaftliche Begriff des Politischen:Ursprüng und Metamorphosen*),载 *Geisteswissenschaftliche Dimensiononen der Politik*,ed. Roland Kley and Silvano Möckli(Bern:Paul Haupt,2000年),页146-54。

③ Remigio deGirolami,《论好的社会》(*De bono communi*),载 *La teologia politica communale di Remigio deGirolami*,ed. Maria Consigliade Matteis(Bologna:Patron,1977),页3-51。

多的成分注入了英国思想。早在十五世纪,福特斯鸠已经区分了"议会中的君王"之一致同意的政治政体(regimen politicum)与法国君主制的专制政体(regimen despoticum),而此区分直接取自 Tolomeo of Lucca。

在英国革命中,新古典共和主义者推进了社群主义的强治观念,这一观念最终与宪政主义联系在一起,并保留了反国家主义的倾向,一直到现代思想家,如欧克肖特、柯理克或阿伦特,他们都挑战了知识话语中韦伯范式的流行。阿伦特在《对暴力的反思》一文中写道:

> 将公共事务简约为统治事务,这是灾难性的,只有消除了这种简约,人类事务领域的原初事实,才会以它们真实的多样性出现——或确切地说,重新出现。[①]

这种不同传统之间的冲突导致现代西方强治理念方面上述的歧义:共和主义的版本倾向于协商一致和以公民为中心,而君主制或国家版本则把焦点放在权力和统治。然而,根据古代政治科学家的意图,即,根据对人类整体及其秩序的反身性理解,这两个版本都没有超越所指出的政治实在之双枝(bifurcation)。对一种理论上有根基的政治概念进行现代探究,就不再能够从确定的政治参照点出发了(不论是城市、国家,还是帝国),进而也不能规范地阐明它们的自我理解的秩序意义。历史领域已经全球化,而由于人类之能动作用所释放的动态变化过程,又引出了这样的问题:面对深不可测的诸神退隐,谁在拨动人类命运之弦?如果由于人类的能动性试图从无序的混沌力量中搏斗出秩序,而这种努力招致了现代悲剧,那么,现代悲剧必定是在强治格斗场上演出。这悲剧,当它自身显示为象征性自我代表的多种多样形式和社会—政治的秩序模式之际,反映出整体性的社会—历史世界的结构外貌。可是,由此梳理的此番政治现象本身并不回答我们的探

① Hannah Arendt,《对暴力的反思》(*Reflecti on sonViolence*),载 *Journal of International Affairs*23,no.1(1969):页1-35。

究——一旦过去的象征形象已经消解,如何理解强治角斗场中塑造人类命运的诸般力量?新悲剧的剧中人,与旧悲剧的剧中人相比,并没有说清楚,在任何为了秩序的斗争之根基中,激发诸般经历的经验基础究竟是什么。下面来谈这一问题。

直到20世纪,德国话语依然停滞在国家为中心的强治观念之中。公共的语义解释坚持国家的第一性,而不论主题化的是强治还是政治。或许可以进一步这么说,在直到施米特的20世纪之前,没有一种其他西方的政治语言产生了与德语词 das Politische 在语用上等价的词。

第一次世界大战给德国带来了更多军事上的溃败。这意味着政治生活方式的崩溃,这种崩溃可比之于1803年古老政体的落幕。国家,即文化和政治秩序的化身,失去了它的“政治特性”,变质为国家和社会混杂体,让政治实体服从于“非政治的”社会力量(政党、工会、商会、教会,等等)。魏玛民国时期,许多国家意识强烈的保守知识分子共同持有这种诊断。但是,如果国家不再是政治能动作用的缩影(epitome,[译注]后面此词也译作“纲要”),如果人类命运取决于多元的政治权力和能动者,强治何在?已经转变为无名的权力施加在未被控制的社会之上,这样的一种政治能动作用的松散处境,赋予了“政治”这一表述以新的相关性。

关于此主题的无数著述当中,施米特的《政治的概念》最有影响力。施米特回顾时观察到,

> 国家的古典轮廓随着它对强治垄断的衰退而碎裂。新……政治参与者自我声张……由此而有对理论性思想的新一级反思。现在,我们可以把“强治”从“政治”中区分出来。新出场的各种角色成为叫做“政治”的整个复合体的核心。以此为开端和动力,人们开始认识政治的许多新主体,这些主体活跃于政治现实,活跃在国家或非国家的强治,并产生新种类的敌友集群。①

① Carl Schmitt,《政治的概念》(*The Conceptofthe Political*),Chicago:University of Chicago Press,1996年,页13。

他的经验的出发点是 1919 年的德国状况——在理论上,国家和强治象征的统一受到强治自由化的挑战;政治上,德国的主权和国际地位因凡尔赛条约而明显减弱。这一目光短浅的视角,伴随着他潜藏的反自由视界和文化悲观主义论调,很大程度上损害了施米特的研究品质。但是,我们关心的并不是如何解释施米特。下面的议论仅仅关切一般理论上的相关性。

传统的社会整合模式以社会—文化为基础,其时这种模式的效力日益衰退,由于对强治的敏感,施米特对这种衰退尤为感怀。他观察到现代状况下的社会生存被政治能动作用(agency,或译作代理)所决定,而该政治代理代表整个社会。因此,政治代理超越国家、政府或政治体系。施米特重新把政治代理放置于任何一个行动者集团,只要该集团充当最终的并且决断的政治实体,决定谁是朋友谁是敌人。政治指代社会生存的终极形式,只要

> 每一种宗教的、道德的、经济的、伦理的或其他反题被转变成一个政治实体,如果它足够强大,以致能够根据是友是敌来有效地把人们集合起来。

这一区分表达了"联为一体还是分离、联合还是各自为政之激烈的最高程度的敌和友"(同上,页 37,页 26)。因此,共同体的形成原则上是"政治的",但它又是基于绝对冲突的生存体验,而绝对冲突最终就是基于战争体验。

由此可见,施米特继承了韦伯的极端国家主义,即,主张政治联合的感情基础来自战争的兄弟情谊,这是在战场上体验到的神圣感,为了共同的事业而甘愿牺牲生命。这样的政治现象又基于施米特根植于神学人类学,即隐秘的霍布斯主义的人类学——人之绝对罪性。朋友和敌人的分裂使得总体冲突(精神对精神,生命对生命)具体化,由此把人类事物简约为面对一个有效敌人的有效斗争。朋友只不过是肩并肩的同志,那里根本没有提到任何人类中产生共同体的品质——那些品质使得人们互相搀扶和亲近。施米特依然坚定地黏附于国家为中

心和权力为中心的强治观念。在他看来,政治就是生死攸关的权力游戏。谁拒绝玩这个游戏,谁就失去了它的社会性存在。施米特的历史分析和理论分析原则上遮蔽了政治的维度——反映在公民为中心的社群主义的强治观和基于人之理性的人性理念。再则,他的原罪神学导致极端的政治奥古斯丁主义,使他的哲学反思压根不会思及超越战场的秩序根基。而战场恰恰是自我经营的冲突之力比多力量。

施米特对政治的分析据说是对"人类秩序"的一种探索,但是,秩序问题被溶解为无序问题。在柏拉图的语汇中,施米特考察的其实是党治(stasioteia),而不是善政(politeia)。不过,他把政治从国家那里拆出来,是对的。其实,政治包含生活的诸般不同领域(经济、文化、宗教),并使之井然有序。也就是说,政治—历史世界被政治之定秩逻辑所渗透,只要秩序之政治—象征的形式代表了整体的人类生存(从物质的到精神的)。按此理由来说,施米特的观察是对的:一切冲突,不论是伦理的,经济的,还是种族—文化的,如果整个社会秩序处在危机之中,就会转变成"政治的"冲突。但是,当这种转型发生时,冲突就转而被社会的正当秩序的问题所激励;它们是由无序经验产生的为了秩序的斗争。正确理解的政治概念表达了人在社会和历史中生存的构成性原则(formative principle),这种言路与沃格林的代表理论有关。第一,政治代理与沃格林的社会之生存性代表相关;第二,定秩原则相关于由社会整体所代表的总括性意义和真理。尽管沃格林的代表理论不处理政治问题,但很大程度上,对有着焦虑特点的施米特的政治代表所提出的问题,能够有所裨益。

在20世纪后期和21世纪初的政治世界发生了深刻裂痕的时期,带着新的迫切性,国际上的讨论转向了对强治概念的重新思考。施米特和政治概念已经被添加到当代学界和政界的知识议程。强治和政治的语用学区别已经进入所有西方的,甚至非西方的各种语言。已经涌现了丰富的文献生产,诸如"政治的回归"、"政治的挑战"、"政治的发明"、"政治的转型"、"政治的思想"和"政治的永恒",都成了书名。但是,生产出的绝大多数产品都没有达到书名应有的水准,所提供的

概念化是模糊的。通常,“政治”终究沦为“强治”附会风雅的同义词。[1] 与此类文献相比,阿伦特对政治之古典传统的复原,在理论上依然略胜一筹。阿伦特回忆性地恢复了古希腊城中的政治的原意,事实上,其最充分的展开还是在雅典的古典公民城邦。她的政治范式是用古典的公民为中心的强治理念这一规范标准来衡量政治现象。但是,这一所谓单一的真正强治忽略了整个范围的人类之自我解释和实现,尤其当它已经进入了全球性的普世时代(ecumene)。对政治的普遍探究标志着一个知识转向,即,超越权力博弈和政府代理的樊篱来重新理解强治。黑尔德(David Held)在所编的《今日政治理论》一书的编者导言中概括了这一问题:“如今,参照作为一门学科的强治的传统术语,尤其是使政治理论的传统术语,处于紧张之中。几近史无前例的是,有许多理由可以用来怀疑,把政府和国家的强治之本质和恰当形式作为第一性焦点,是否还能正当地保持为政治理论的基本主题。问题的关键,是政治的连贯性(coherence)。”[2]

政治之连贯的概念以连贯的政治哲学为前提,这种哲学得证实(substantiates)政治的原初性。在此意义上,沃格林历经几十年的理论研究和经验研究发展起来的“强治的新科学”(通常译作“新政治科学”)呈现了一种政治概念。换言之,沃格林在一种科学解释框架下实现了这一政治概念,这一科学旨在研究社会和历史中的人之生存秩序。沃格林仅在有限的几处谈及政治,即他在早期与施米特展开批评性争论的一些著述中。在他三十年代初的片断性著作《政府理论》中,他涉及过 1927 年初版的《政治的概念》,但那里的课题不是政治问题,而是施米特对于沃格林所研究的中心议题——一群人管治另一群人和权力之源的认同——的理论贡献。这方面,沃格林只对施米特著作中的一

---

① Armin Nasseli,《政治的概念和“社会学”意义上的现代双重规范》(*Der Begriffdes Politischen und die doppelte Normativität der soziologischen Moderne*),载 Der Begriffdes Politischen, Armin Nasseli and Markus Schroer 编辑,Baden – Baden:Nomos Verlag,2003 年,页 133 – 86。

② Hannah Arendt,《什么是强治?》(*Was ist Politik?*),Munich:Piper,1993 年,页 36 – 42;David Held,《编者导论》(*Editor's Introduction*),载 David Held,*Political Theory Today*,Oxford:Oxford University Press,1991 年,页 16。

部分内容感兴趣,即,施米特描述的权力实质,这一实质"先于和超越权力的现象形式",因其将人之生存融为管治秩序的整体。[①] 不论是在《政府理论》,还是在后来对施米特的《宪法学说》的评论,沃格林都没有直接处理施米特对政治的概念化。但是,我们可以从那些评论中假定,沃格林也许认为,施米特对政治的探究有着污点,因为他把理论分析和他的实践上的政治意图搅混在一起。基于这个理由,沃格林转身不提政治概念,而是用"政治实在"一词来进入政治。沃格林对人性危境所做的极为艰深的研究,在范围和主题上远远超过常规的政治领域。此处讨论的难题针对这一议题:沃格林的强治科学是否为政治概念引入了一个理论根基,使之符合有着全球广度和时间深度的人类关于秩序和无序的经验。[②]

在《新强治科学》中,政治社会代表意义小世界(cosmion),借助自身的自我解释从内部得到启悟(illuminatedfromwithin)。《秩序与历史》的研究对象,就是历史上的政治社会中可以被发现的秩序类型和相伴的自我表述的符号象征。然而,这些小世界(cosmioi)不是自我遏制的和封闭的政治实体。它们建构历史场域,而"随着小世界在历史上的人们和社会的自我解释中自我显露",历史场域便反映"意义的模式"。这些意义模式出现自"当人性历史地展开自身的潜力之际,人对于自身人性的意识"(见《秩序与历史》第四卷)。[③] 从此观点而言,政治实在不再限于政治上组织的社会,可以是城邦,也可以是国家。人在社会和历史中的生存经验之整体进入了视线,可以说,是人对于人性及其秩序的探究。

人之自我解释是这一进入政治实在的解释学进路的中枢,因为,

---

① Eric Voegelin,《沃格林著作精选》(*The Collected Worksof Eric Voegelin*, herein after, CW), vol. 32, Columbia: Universityof Missouri Press, 2003 年, 页 361。

② Jürgen Gebhardt,《一种经验解释的政治理论为何物?》(*Wasistder Gegenstand einer empirisch - hermeneutischen Theorie des Politischen*), 载 *Politische Theorie - heute*, Michael Th. Grevn and Rainer Schmalz Bruns 编辑, Baden - Baden: Normos Verlag, 1999 年, 页 101 - 19。

③ Eric Voegelin,《秩序与历史》(*CW*, *vol.* 17, *Order and History*, vol. IV), Columbia: Universityof Missouri Press, 2000 年, 页 106, 页 373。

自我解释产生的符号象征,人们借以表达他们对秩序的经验。沃格林解释说,

> 人们只能经由符号象征来探索这些经验的阐述,才探索得到它们。论题的确认,用于探索的方法与论题的密切关联,导向在我所有后期工作之基础的原则:经验的实在是自我解释的。(见《自传性反思》)[①]

这一声明的意义,本身需要解释学的说明。问题中的实在是经验性的场域,把人的领域包含在社会性存在模态中。人性有着潜在前景,可以去阐明人在时空中对秩序和真理的追求,而实在表明了这种潜在前景的展开。正因为人类是自我解释的动物,所以人的领域也可以自我解释。这样,一种解释学的强治科学,即,把自我解释的意义翻译成理性诉说的语言,才成为可能。现在所谓的社会科学中的解释学转向,沃格林从开始学术工作起就已经在践行了。这种做法,一般而言,有着德国精神科学(Geisteswissenschaft)的解释学范式之特点,尤其是作为基础的哲学人类学。这一哲学解释学旨在根据人自我理解的现代模式,使哲学(thephilosophical)重新结合经验(theempirical),并宣告人类学是解释学研究的哲学性要件。尽管沃格林在实施这一规划上历经转变和变化,但他依然坚持他有原则的解释学。为了照明社会—历史世界的意义纹理,沃格林着重于下述两者间的互动:1)对显示于人之自我解释中的经验世界的认知性的探索;2)对人类状况的反身性分析。[②]

沃格林的经验取向的强治解释学,在他早期对政治观念的研究中就已经成形:

---

① Eric Voegelin,《自传性反思》(*CW*, *vol.* 34, *Autobiographical Reflections*), Columbia: University of Missouri Press, 2006 年,页 106。

② Jürgen Gebhardt,《学者的天命》(*The Vocation of the Scholar*),载 *International and Interdisciplinary Perspective on Eric Voegelin*, *Stephen* A. McKnight and Geoffrey L. Price 编辑, Columbia: University of Missouri Press, 1997 年,页 20–28。

我们相信，强治领域是源初的领域，在其中，诸般情感和态度的根本变化得以发生，我们还相信，新的力量从强治领域辐射到人类活动的其他领域——也就是说，辐射到哲学、艺术和文学诸领域。

他并没有假设

一个时代中政治建制和其他文明现象之间的简单因果关系。但是，为了与我们的理论（即，政治小世界具有召唤起共鸣的特点）相一致，确实有这样的意思：原则上，在政治召唤中，人以其整个人格投入其中，而一个共同体的所有文明的创造必然具有统合性整体的印迹。（《政治观念史》卷二）[①]

用政治小世界来理解政治共同体，突出了其主要功能，即，"经由共同体的神奇召唤而给予一个人这样的确信：在一个秩序良好的宇宙，有一个有意义的位置，以此来消除一个人的生存焦虑"。按残存的沃格林对此项研究的引言的看法，在这个意义上，"强治问题不得不在人性解释的更大背景中来考察"（《政治观念史》卷一）。[②] 这在《秩序与历史》中也得以详细阐明。

沃格林探究社会和历史中的人的生存之诸般问题，其反身性思考的中心依然是人的状况（condiciohumana）。它提供了政治人类学基础，因为，秩序的政治－符号象征综合体（complexes）的意义源自具体的人的经验。基于这个理由，经验的所有模式必须进入探究的视线。这特别指向那些做法，它们是把所谓的宗教观念从政治分析中排除出去的方法论。沃格林总是抱怨政治科学家缺乏

① Eric Voegelin，《政治观念史》（*CW*，vol. 20，History of Political Ideas，vol. II），Columbia：University of Missouri Press，1997 年，页 107－8。

② Eric Voegelin，《政治观念史》（*CW*，vol. 19，History of Political Ideas，vol. I），Columbia：University of Missouri Press，1997 年，页 81，231。

> 宗教经验及其表达的最基本的知识，当他们看待政治—宗教现象时，根本不能认出这些现象；他们对于这些现象在政治社会建构中的决定性作用莫知莫觉。（引自沃格林档案）①

“人生活在政治社会中，所有存在的特性都伴随其间，从生理的、到灵性的和宗教的特性”，而人的灵性是任何建构世界的想象的创造性源泉。经验上来说，秩序的愿景来自人生存的最根本经验：有限性和被造性。人类把他们的生存体验为被造的存在，因此也靠不住。从这一状况导致不安的诸般阶段，尽管在形式上和内容上各不相同，但不安可以被描述为“束缚于某一超越人的、全能的某物的存在经验”，这种经验明确表达出对超越人自身有限生存的某种不可见根基的“单纯的依赖感”。在此“在上的”(beyond)自身揭示为灵性经验中的终极和神圣之处，它成为至高无上的实在(realissmum)，围绕这一实在，秩序的愿景得以成形(《全集卷五》)。② 取径人类学来看人类创造意义的这种能动作用(agency)，是《政治宗教》(1938)以及后期著作中非常明确的思路，也是沃格林研究工作的核心思想之一。

既然一切人类生存必然是社会的，那么，所有社会秩序要以对秩序的愿景性想象为滋养，而秩序的愿景来自不断面对混沌时的具体的人的意识。“因体验到社会的无序，人的心智被激发了，要通过合乎人的定秩理念的想象之举，创造秩序。”③并不是说，人类的每一种超越体验都涉及社会生存；经验可以是狭义的(sensustricto)，非政治的，就像孤独的神秘主义中所显示的那样。但是，每一种秩序都以秩序之超越经验为根基，以社会之“真理”的方式得到象征性表述。在人类从事反身性活动和追求有秩序共同体之处，秩序经验中的“宗教”时刻已变

① Eric Voegelin，《上帝的人民》(*The People of God*, I)，页 50 - 51，载 *Eric Voegelin Papers*, box58, file4, Hoover Institution Archives, Satanford, CA。

② Eric Voegelin，《没有约束的现代性》(*CW*, vol. 5, Modernity without Restraint), Columbia: University of Missouri Press, 2000 年，页 70，页 31，页 32。

③ Eric Voegelin，《全集》27 卷(*CW*, vol. 27), Columbia: University of Missouri Press, 1999 年，页 108。

成"政治的"。

所有社会秩序的象征性解释,在指涉秩序的终极根基之际获得了其正当性证明。不同的经验模式(包括相伴随的象征表达的多样性),都围绕经由洞察到秩序根基而获知的正当秩序的奠定。社会学家艾森斯达特(SamuelEisenstadt)也论及任何社会秩序之建制化有着"凯里斯玛(charismatic)愿景"的元素(参其著《权力、信赖和意义》)[①],这种愿景决定了秩序的政治逻辑,而此逻辑则构造整个政治文化,为秩序提供连贯性,确定其统贯的同一性(overall identity)。

自我解释之象征形式具有召唤力,人的自我超越能力与人体验到的生命有限本质之间的辩证互动,是这种象征形式的根基。这指向沃格林后期残篇著作中强调的理性与焦虑之间的神秘互动:"焦虑是对无中生有之奥秘的反应。追求秩序是对焦虑的反应。"他进一步概括到:每一个象征都"表达生存的张力,当这种象征传递出深入到此张力的逻各斯的洞见时,有其真理的成分"。而每一种象征化之举,"都具有产生、维持、或恢复(人格的和社会的)秩序的目的和效果"。相应的,"每一种表达生存张力的象征化之举,都具有消除焦虑和维持秩序的双重功能"。[②] 既然象征化揭示了这种张力(存在于人作为生存之物与其生存之根基之间)的逻各斯,那么,"必有寻求秩序的理性"。人对于人性及其秩序的追求,以及历史上以象征的和社会的创造的形式对此追求的响应,在各不相同的历史析分(differentiation)状态中,把上帝与人、世界和社会之综合实在映照在它们的诸般模态中。按照沃格林的看法,要用特定人间社会的相应秩序范畴,来表达人的潜在前景的创造性阐述,这就需要历史地和比较地来研究,其基础则是"一般秩序本体论"。这样一种研究,将不得不在"存在秩序之一般范畴"方面来处理

① SamuelN. Eisenstadt,《权力、信赖和意义》(*Power, Trust, and Meaning*), Chicago: University of Chicago Press, 1995 年,页 35 - 36。

② Eric Voegelin,《全集》28 卷(*CW*, vol. 28), Columbia: University of Missouri Press, 1999 年,页 71,页 87。

历史上诸般社会中的秩序问题。①

在沃格林的研究进程中,他对强治领域的理解从政治小世界扩展到了具有全球广度和时间深度的历史—政治的世界。但我认为,强治依然是象征的、社会性的召唤的中心领地。他在《回忆》中陈述道,“政治实在中的张力源生于试图找到秩序之正当阐述的动力机制”。关于“什么是政治实在”这一问题,他回答道:“人的整个生存的秩序是强治理论”的主题。在人与其秩序之间的实质关联这一经验的视界下,政治实在得到描绘。从分析上来说明,它涉及从具体的人的意识秩序到历史上的人及其社会生存的诸般秩序。从这里引出方法论结论:

> 强治的哲学是经验的——在确切含义上,它所探究的诸般经验以它们的秩序洞悉我们用“人”这一象征所表达的整个实在领域。如我们已经说过的,这种哲学探寻的工作,需要在秩序的具体个案研究和使得人的秩序在社会和历史变得可理解的意识分析之间不断交流。②

政治实在与本然的人的领域重合,也就是说,就其显明自身于超越了纯粹动物生存的精神和自由之维度而言。

此处梳理的沃格林的强治概念并不限于权力和统治领域,不论是国家为中心,还是以公民为中心。这并不是说,政治实在是权力真空地带:为了象征的至高地位的斗争,为了秩序真理的斗争,摆脱不了权力,并且如此经常地脱离正规而进入权力斗争。因为这一真理最终的不可见性(intellegiablity),所以,就确定和阐明公共秩序之主导价值观的象征符号的意义及其建制的控制来说,始终存在着竞争和斗争。在历史上,以及在当今,为了秩序之真理的斗争通常是生死攸关的难题。

---

① Eric Voegelin,《争鸣》(*Diskussionsbeitrag*),载 *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Martin Schmoelz 编辑,Wien:Springer,1963 年,页 140 - 141。

② Eric Voegelin,《全集》6 卷(*CW*, vol. 6),Columbia:University of Missouri Press,2002 年,页 345,页 399,页 34。参 *Anamnesis*(Munich:Piper Verlag,1966 年),页 288,页 8。

但是,权力和相关的人的驱动力这一环节,并不是人类纠缠其中的社会成形(figurations)的唯一决定因素。

据说,施米特已经根据政治探索了人类的秩序,但是,他的考察注重的仅仅是现代世界的诸般无序。近年来和当前对政治之意义的讨论开始指向一种综合的政治观念,而且沃格林的政治实在概念所指明的内在于所有社会形式中的秩序逻辑,也因此处在了显著地位。对秩序的探寻和对秩序的创造性回应源生于生存的经验根基,在生与死、真理与虚妄、完美与残缺、秩序与无序之间和之内(in - between)的人的生存张力结构中,这种经验的根基自我显示。这种探寻无时不在,反映在强治的现象世界中,也指向依据所有人的共同人性为政治的超越参照点。据此,政治实在与人类及其秩序的展开在外延上相同,所以,政治意味着人之生存的功能模态:政治是世界中的人类纲要(epitome)。

旧文新刊

郑玄对谶纬之贡献

吕 凯

第一节 郑玄精通谶纬之时代背景

郑玄字康成，北海高密人。东汉之大儒，经学家之泰斗也。因东汉时风所尚，不惟经学卓绝，即于谶纬，亦博通精绝。其《别传》云：

> 玄少好学书数，十三诵五经，好天文占侯风角隐术。年十七见大风起，诣县曰：某时当有火灾，至时果然，智者异之。年二十一，博极群书，精历数图纬之言，兼精算术。（《世说新语·文学第四》注引）

观别传之言，玄在幼时即好谶纬之学也，弱冠即已精其术。而当玄之西师马融，三年不得见，会融集诸生考论图纬，乃召见玄于楼上。《后汉书·郑玄传》云：

> 入太学受业，师事京兆第五元先，通《京氏易》，《公羊春秋》，《三统历》，《九章算术》。又从东郡张恭祖受《周官礼记》、《左氏

春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。以山东无足问者，乃西入关，因涿郡卢植事扶风马融。融门徒四百余人，升堂进者五十余生。融原骄贵，玄在门下，三年不得见。……会融集诸生考论图纬，闻玄善算，乃召见于楼上。

是玄之在融门下，不以经闻，而以谶纬闻也。其得见于融，亦不以经学之故，而以谶纬之故也。其在融门为众所骇服也，亦不以经学，而以算学也。故《世说新语》云：

融尝算浑天不合，诸弟子莫能解，或言玄能者，融召令算，一转便决，众咸骇服。(《后汉书集解》引晋裴启《语林》与此同。)

是玄在融门，由无所知名一跃而为高弟，由间接受业一变而为亲承讲授，亦藉其精通谶纬之力也。玄由是始得向马融质诸疑义，际会之运，亦云奇矣。及其学成而归，融喟然谓门人曰："郑生今去，吾道东矣。"是其经名大著之始也。据《世说新语·文学第四》又有记载云：

融恐玄擅名，而心忌焉，玄亦疑有追，乃坐桥下，在水上据屐，融果转式追之，告左右曰："玄在土下水上而据木，此必死矣。"遂罢追，玄竟以得免。

以理度之，自必浅人诬传之词，未可据以为信也。故刘孝标于注中辟其谬云：

马融海内大儒，被服仁义，郑玄名列门人，亲传其业，何猜忌而行鸩毒乎？委巷之言，贼夫人之子！(《世说新语·文学第四》注)

又如《太平御览》三百七十引《异苑》云：

郑玄师马融三载，无闻，融鄙而遣还。玄过树荫下假寐，梦见

一老父，以刀开其心，谓曰：子可学矣。于是寤而即反，遂精洞典籍。

《世说》此引，所谓“土下水上而据木云云，意盖言尸在棺而已葬也。玄以术惑马融，是说也其为浅者所造，尤觉显著，不过欲明玄精通谶纬之程度高于马融耳。然以此神郑而谤马，是欺先儒也；至云梦中以刀开心，与缪公、赵简之梦何异！以此而骇俗，是欺后世也，虽然此等不经之说，何为独以附会于郑玄，而不附会于他人耶？吾人稍加思索，其意即可知矣。盖玄精谶纬，其名夙著，时誉既隆，溢美必多，若《世说》、《异苑》所述，附以神怪，以彰郑玄精通谶纬之名耳，然奈其事之不足信何？然以是所附之事之伪，而益足以证明郑玄精通谶纬之真矣。”又《后汉书·郑玄传》云：

博稽六艺，粗览传记，时睹秘书纬术之奥。

又云：

（建安）五年春，梦孔子告之曰：“起！起！今年岁在辰，来年岁在巳。”既寤，以谶合之，知命当终，有顷，寝疾。……其年六月卒。

按《后汉书·郑玄传》注引北齐刘昼《高才不遇传》论玄曰：“辰为龙，巳为蛇，岁在龙蛇贤人嗟！玄以谶合之盖谓此也。”玄既时睹秘书纬术之奥，又能以谶自验其死，其事之是否可以尽信，姑勿置论，玄之精于谶纬，则无疑也。

郑玄之学，以经立名，其对经学之贡献，不惟并世而无俦，即自东汉以后，亦鲜有及之者。然以鸿儒而精谶纬，致遗后世之讥者，实时势之使然。盖东汉之世，就学术上论之，乃经学极盛之时代也；就思想上论之，乃谶纬泛滥之时代也。由是观之，则郑玄之精谶纬，自有其时代背景在。愚以下列二点为其主因。一曰君主之提倡，二曰学者之

竞传。

(一)君主之提倡

东汉之君,始自光武,继以明,章,既奉六经,又信谶纬,其所以如此者,乃肇因于光武帝以符命复兴也。光武帝以“赤伏符”而受命,谶纬之功也。追后复以西狩获麟谶折服公孙述,于谶纬益为笃信矣。不惟自身信之,且颁为功令,作为用人任事之标准,《后汉书·光武纪》云:

(中元元年)十一月甲子晦,日有食之。是岁初起明堂,灵台,辟雍及北郊兆域,宣布图谶于天下。

君主既颁令于天下,则臣民孰敢不信?时之贤者,虽言谶纬之非经,光武则怒斥为“非圣无法”,不但不加重用,或且遭受严谴。观《后汉书》之所载,其例比比皆是也。如桓谭上疏(引见首章)极言谶纬之欺惑贪邪,诖误人主,宜抑远之,而光武以谭诋谶纬,而心中不悦。后以谶纬事,竟欲斩谭,《后汉书·桓谭传》云:

其后有诏令议灵台处所,帝谓谭曰:“吾欲以谶决之,何如?”谭默然良久曰:“臣不读谶。”帝问其故,谭复言谶之非经,帝大怒曰:“桓谭非圣无法,将下斩之!”谭叩头流血,良久得解。出为六安郡丞,意忽忽不乐,道病卒。

又若郑兴,东汉之良儒也,以不善谶而光武不之任,《后汉书·郑兴传》云:

帝尝问兴郊祀事曰:“吾欲以谶断之何如?”兴对曰:“臣不为谶。”帝怒曰:“卿之不为谶,非之邪?”兴惶恐曰:“臣于书有所未学,而无所非也。”帝意乃解。兴数言政事,依经守义,文章温雅,

然以不善谶,故不能任。

由上举二证言之,是光武帝不仅用人决于谶纬;即设礼定制,亦皆依于谶纬。其视谶纬之书为秘经内学,特为宝贵。乃令学者详加校订,苟不称旨,则心不悦。《后汉书·儒林·尹敏传》云:

> 帝以敏博通经记,令校图谶,使蠲去崔发(按《后汉书·崔骃传》云:"篆'篆为骃之祖父'兄发,以佞巧幸于莽,位至大司空,封说符侯。")所为王莽著录次比。敏对曰:"谶书非圣人所作,其中多近鄙别字,颇类世俗之辞,恐疑误后生。"帝不纳。敏因其阙文增之曰:"君无口,为汉辅。"帝见而怪之,召敏问其故,敏对曰:"臣见前人增损图书,敢不自量,窃幸万一。"帝深非之,虽意不罪,而亦以此沉滞。

由敏传可知,图谶之中,著录王莽之事必多,自与汉德不合,故令尹敏校之。然敏以其多世俗之辞,恐疑误后生,意自不信也,而光武不纳其议,故自改谶书,以讽光武,而敏竟以此沉滞?可见光武溺于谶纬之深。光武令学者校谶纬,尚不止尹敏一人,如《后汉书·儒林·薛汉传》云:

> 汉少传父业,尤善说灾异谶纬,教授常数百人,建武初为博士,受诏校定图谶。

由光武之命尹敏、薛汉校定图谶,可知其视谶纬为宝典也。其目的,一则据以用人而订制,再则恃此而巩固其地位。如《后汉书·王梁传》云:

> 赤伏符曰:王梁主卫作玄武。帝以野王卫之所徙(王梁曾为野王令),玄武水神之名,司空水土之官也。于是擢拜梁为大司空,封武强侯。

又《后汉书·景丹传》云：

> 世主即位，以谶文用平狄将军孙咸行大司马，众咸不悦。诏举可为大司马者……

此光武据谶纬以用人也。其恃谶纬以巩固地位者，最显之例为以西狩获麟谶而折服公孙述。盖其时述亦好符命，每称引谶书之文，以欺惑世人，谓汉运当绝，公孙当兴，以图谶而自固。光武帝颇患之，故遗书于述云：

> 西狩获麟谶曰：乙子卯金，即乙未岁授刘氏，非西方之守也。光废昌帝，立子公孙，即霍光废昌邑王立孝宣帝也。黄帝姓公孙，自以土德，君所知也。汉家九百二十岁以蒙孙亡，授以丞相，其名当涂高，高岂君身邪？吾自继祖而兴，不称受命，求汉之断莫过于王莽，近张满恶，兵围得之，叹曰：为天文所误，恐君复误也。

是公孙述所奉之符命，及光武帝答述所引之谶书，皆以天命自固其地位也。至光武后之明章二帝，亦皆笃信谶纬。如《明帝纪》云：

> 三年……秋八月戊辰，改大乐为大予乐。

其所据者，纬书《尚书璇玑钤》之文也。又《明帝纪》：

> 十七年正月甘露降甘(原)陵……是岁甘露仍降，树枝内附，芝草生殿前，神爵五色翔集京师，西南夷，哀牢、儋耳、僬侥、盘木、白狼、动黏诸种，前后慕义贡献，西域诸国遣子入侍。夏五月戊子，公卿百官，以帝威德怀远，神物显应，乃并集朝堂，奉觞上寿。……

若此之等，皆谶纬之事，虽为臣下所附，要亦逢迎时君之所好也。

至章帝之时，其事渐多，在位十三年，而郡国所上符瑞，合于图书者，数百千所。而其诏令所出，亦或多据图谶，如《章帝纪》云：

> 二年……秋七月庚子，诏曰：春秋于春每月书王者，重三正慎三微也。……

此据纬书为说也，故注云："三正谓天地人之正，所以有三者，由有三微之月，王者所当奉而成之。《礼记》（按为礼纬之讹）曰：'正朔三而改，文质再而复（按《文选·答宾戏》注、《艺文类聚》二十二引皆作《春秋元命苞》文）。三微者三正之始，万物皆微，物色不同，故王者取法焉。'"《集解》引惠栋曰"……三微者三正之始，万物皆微，此说未尽，案《易纬乾凿度》曰：'天气三微而成一著，三著而成一体。'郑玄注：'五日为一微，十五日为一著。冬至阳始生，积十五日至小寒为一著，至大寒为二著，至立春为三著，故曰三著而成体。冬至周正，小寒商正，立春夏正，故曰重三正慎三微。'"君主行政、用人、断事，既皆依于谶纬，则臣下岂有不效之而翕然成风哉！故《后汉书·方术传序》云：

> 及光武尤信谶言，士之赴趋时宜者，皆驰骋穿凿争谈之也。故王梁、孙咸，名应图箓，越登槐鼎之任；郑兴、贾逵以附同称显（按《贾逵传》赞云："桓谭以不善谶流亡；郑兴以逊辞仅免。"与此说附同称显相异，说见前）；桓谭、尹敏以乖忤沦败。自是习为内学，尚奇文，贵异数，不乏于时矣。

由此证之，东汉谶纬之兴盛，实君主提倡于上故也。

（二）学者之竞传

谶纬学说，勃兴于东汉，固由于君主之提倡，然学者竞相传述，亦其盛行之主要因素也。东汉之学者，率以通经为主，然通经之儒，每多"兼明图谶"，于此亦证东汉学者对谶纬扇风之烈也。《后汉书·李通

传》云：

初事刘歆，好星历谶记，为王莽宗卿师。……会光武避事在宛，通闻之，即遣轶(通从弟)往迎光武，光武初以通士君子相慕也，故往答之。及相见，共语移日，握手极欢，通因具言谶文事。……

又《后汉书·邓晨传》云：

王莽末，光武尝与兄伯升及晨俱之宛，与穰人蔡少公等讌语，少公颇学图谶，言刘秀当为天子。或曰："是国师公刘秀乎?"光武戏曰："何用知非仆邪?"坐者皆大笑，晨心独喜。

又《后汉书·姜肱传》云：

肱博通五经，兼明星纬，士之远来就学者，三千余人。

又《后汉书·刘瑜传》云：

瑜字季节，广陵人也。少好经学，尤善图谶天文历算之术。

又《后汉书·党锢传》云：

魏朗字少英，会稽上虞人也。从博士郤仲信学春秋图纬，又诣太学授五经，京师长者李膺之徒争从之。

又《后汉书·儒林传》云：

任安字定祖，少游太学，受《孟氏易》，兼通数经，又从同郡杨厚学图谶，究极其学。

又《后汉书·景鸾传》云:

> 景鸾字汉伯,广汉梓潼人也,少随师学经,涉七州之地,能理《齐诗》,《施氏易》,兼受河洛图纬。作《易说》及《诗解》,文句兼取河洛,以类相从,名为《交集》。

又《后汉书·方术传》云:

> 樊英字季齐,南阳鲁阳人也。少受业三辅,习《京氏易》,兼明五经,又善风角星算河洛七纬,推步灾异,隐于壶山之阳。

又《后汉书·方术传》云:

> 韩说字叔儒,会稽山阴人也,博通五经,尤善图纬之学。举孝廉,与议郎蔡邕友善,数陈灾眚,稍迁侍中。

又《后汉书·方术传》云:

> 董扶字茂安,广汉绵竹人也。少游太学,与乡人任安齐名。俱事同郡杨厚学图谶,还家讲授,弟子自远而至。

由前所举,则知谶纬风气之广被东汉,盖由时之儒者皆精此学也。然此犹微者也。至如一时通儒硕士,经学名家,亦莫不竞以谶纬相传述,遂与经学并世而齐驱。

爰在王莽之时,刘歆不惟以谶纬助王莽篡位,且以谶纬杂于《左传》而广授弟子,得其传者为郑兴与贾徽。郑兴以不善谶为光武所轻,而兴尽以所学传其子众。徽则尽以《左传》传其子贾逵。故逵精通《左传》及《国语》,并作《解诂》五十一篇(《左传》三十篇,《国语》二十一篇)。永平中上疏献之,明帝颇重其书,写藏秘馆。至章帝建初元年,诏逵入讲北宫白虎观,南宫云台。帝善逵说,使出《左氏传》大义长于

二传者,逵于是具条奏之曰:

> 臣谨摘出《左传》三十事,尤著明者,斯皆君臣之正义,父子之纪纲,其余同《公羊》者、什有七八。或文简小异,无害大体,至如祭仲、纪季、伍子胥、叔术之属,《左氏》义深于君父,《公羊》多任于权变。其相殊绝,固以甚远,而冤抑积久莫肯分明,臣以永平中上言《左氏》与图谶合者,先帝不遗刍荛,省纳臣言,写其传诂,藏之秘书。建平中,侍中刘歆,欲立《左氏》,不先暴论大义,而轻移太常,恃其义长,诋挫诸儒,诸儒内怀不服,相与排之。孝哀皇帝,重逆众心,故出歆为河内太守,从是攻击《左氏》,遂为重雠。至光武皇帝,奋独见之明,兴立《左氏》、《穀梁》。会二家先师不晓图谶。故令中道而废。凡所以存先王之道者,要在安上理民也。今《左氏》崇君父,卑臣子,强干弱枝,劝善戒恶,至明至切,至直至顺。且三代异物,损益随时,故先帝博观异家,各有所采。《易》有施孟,复立梁丘;《尚书》欧阳,复有大小夏侯;今三传之异,亦犹是也。又五经家皆无以图谶明刘氏为尧后者,而《左氏》独有明文。五经家皆言颛顼代黄帝,而尧不得为火德,《左氏》以为少昊代黄帝,即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火,则汉不得为赤,其所发明,补益实多。陛下通天然之明,建大圣之本,改元正历,垂万世则。是以麟凤百数,嘉瑞杂遝,犹朝夕恪勤,游情六艺,研机综微,靡不审穷。若复意废学,以广圣见,庶几无所遗失矣。

贾逵民称通儒,然其论《左传》,则言据图谶。尤其以少昊代黄帝,谓少昊即图谶中之帝宣。依是以证尧为火德,故汉可以为赤。汉能承尧后而为火德,则与符相应。其能以谶纬为汉代尚"赤"作解,且为之找出有力之根据,故章帝喜之也。逵既以《左氏》而论纬,故能为人所信。是贾逵实藉经传而传谶纬也。

东汉经学与谶纬之关系既密,则二者遂形成不可分之势。学者或集谶纬以释五经,或藉经言以解谶纬。互容互用,乃成风气。故《后汉书·沛献王辅传》云:

> 辅矜严有法度，好经书，善说《京氏易》、《孝经》、《论语传》及图谶，作《五经论》。时号之曰：《沛王通论》。

《文心雕龙》所谓“沛献集纬以通经”者，盖指此也。是以纬通经之证也。

又何休，东汉公羊学者之巨擘也。然其论经传，多据谶纬。如《春秋经》哀十四年“西狩获麟”，《左传》但纪其事而已，并无侈张之意。而《公羊传》则谓：“麟者仁兽也，有王者则至，无王者则不至，有以告者曰：‘有麕而角者’。孔子曰：‘孰为来哉！孰为来哉！’反袂拭面，涕沾袍。”传文如是，已具谶纬实质。故在公羊家，认为具有三义。其一曰周亡之兆；其二曰汉兴之瑞；其三曰孔子将殁之征。同时何休认为孔子作《春秋》，乃在为汉世作法。其于《公羊解诂》中，言之凿凿，然其所据者，乃《春秋纬演孔图》耳！其注云：

> 夫子素案图录，知庶姓刘季当代周，见薪采者获麟，知为其出，何者？麟者木精，薪采者，庶人燃火之意，此赤帝将代周居其位，故麟为薪采者所执。西狩获之者，从东方王于西也。东卯，西金象也，言获者，兵戈文也。言汉姓卯金刀，以兵得天下。不地者，天下异也。又先是螽虫多踊，彗金精扫旦，置薪之象，夫子知其将有六国争强，从横相灭之败；秦项驱除，积骨流血之虞。然后刘氏乃帝，深闵民之离害甚久，故豫泣也。

何氏既援纬书以注经传，是借经传而传播谶纬也。至如贾逵、沛献王、何休之等，则以谶纬而阐经，而曹褒父子，且竟据谶纬制礼作乐。符命图谶，固亦明、章二帝之所信，抑曹褒父子竞相传述所致也。《后汉书·曹褒传》云：

> 曹褒字叔通，鲁国薛人也。父充，持庆氏礼。……显宗（明帝）即位，充上言汉再受命，仍有封禅之事，而礼乐崩阙，不可为后嗣法。五帝不相沿乐，三王不相袭礼，大汉当自制礼乐，以示百姓。

> 帝问制礼乐云何？充对曰："《河图括地象》曰：'有汉十世礼乐文雅出。'《尚书璇玑钤》曰：'……有帝汉出，德洽作乐，名予。'"

明帝为汉高祖十世孙，而《河图括地象》之谶文，正应其身，谶文既命明帝制礼作乐，是天命也，明帝自不敢违，故据《尚书璇玑钤》之文，而将郊庙之乐，更名为"大予乐"，乐官曰"大予官"。然此种依谶制礼作乐之举，虽亦明帝所乐闻，但其动机之引起，则曹充扇风所致也。

至章帝之世，因明帝已据谶纬而作乐。而礼则未备，礼乐既不全，故章帝思欲重新定之。于是，元和二年乃下诏曰：

> 河图称赤九会昌，十世以光，十一以兴。《尚书璇玑钤》曰："述尧理世，平制礼乐，放唐之文。予末小子。托于数终，曷以缵兴，崇弘祖宗，仁济元元。"《帝命验》曰："顺尧考德，题期立象。且三五步骤，优劣殊轨。况予顽陋，无以克堪，虽欲从之，末由也已，每见图书，中心恧焉。"（《后汉书·曹褒传》）

曹褒见诏，而知章帝于礼乐欲有所兴作，乃二度上疏引据符瑞，陈礼乐之本，制改之意。帝颇善之，《后汉书·曹褒传》云：

> 章和元年正月，乃召褒诣嘉德门，令小黄门持班固所上叔孙通《汉仪》十二篇，敕褒曰："此制散略，多不合经，今宜依礼条正，使可施行于南宫东观，尽心集作。"褒既受命，乃次序礼事，依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至于庶人，冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇，写以二尺四寸简，其年十二月奏上，帝以众论难一，故但纳之，不复令有司平奏。会帝崩，和帝即位，褒乃为作章句，帝遂以《新礼》二篇冠。

此汉世据谶纬制礼作乐之明证也。然若无充、褒父子之传述，则明、章二帝，或不至此也。由是证之，东汉谶纬之风行，学者竞传之所致也。

由上观之,谶纬盛行于东汉,一则由君主之提倡,一则由学者之竞传。由君主之提倡而成国典,由学者之竞传而成时尚。国典则人人必守,不守则致非圣无法之诛;时尚则人人必知,不知则被浅陋无学之讥。时势如此,孰能逆之?郑玄之精通谶纬,而劳神于此者,固亦顺时之则也。

第二节 郑玄对今古文经及谶纬之态度

两汉经学,有今文古文之别,其名之分,始见于《史记》。《史记·儒林传》云:

> 鲁周霸,孔安国,洛阳贾嘉,能言《尚书》事。孔氏有《古文尚书》,安国以今文读之。因起其家逸书,得十余篇,盖《尚书》滋多于是矣。

司马迁所谓"孔氏有《古文尚书》,安国以今文读之"者,是以文字而别今文、古文也。盖以汉世通行之隶书传述者,称为今文经;以前世通行之古文写成者,称为古文经。然今古文经虽以文字分,而其来源则各有所本。

秦自始皇颁挟书之律,民间诗书,俱化灰烬。然秦宫所藏,博士所收,犹称完备。及项羽入阙,屠咸阳,烧秦宫,余烬三月不熄,而秦宫所藏,尽付一炬矣。萧何所收律令田赋之书耳。此汉初所以无文之由也。且高祖即位,天下未定,固无暇于文治。惠帝虽除挟书之禁,然群臣多旧时武夫,犹不足以言文治。至于文景,虽尚黄老,然已渐及于学,贾谊、晁错虽不见重,儒者之学,乃自是萌兴。儒学既兴,则经书自重,然秦、项之后,颇多阙逸,于多事广求之下,经书乃渐渐复出矣。考其来源约有二端,一为秦末博士所授,为孔子壁中所得。前者号为今文,后者称曰古文。故《史记·儒林传》云:

> 伏生者,济南人也,故为秦博士。孝文帝时,欲求能治《尚书》

者,天下无有。乃闻伏生能治,欲召之,是时伏生年九十余,老不能行。于是乃昭太常,使掌故晁错往受之。秦时焚书,伏生壁藏之。其后兵大起,流亡。汉定,伏生求其书,亡数十篇,独得二十九篇。

此二十九篇,乃伏生以授晁错,而以今文传之者,故名《今文尚书》。至《古文尚书》,则出自孔壁,《汉书·艺文志》云:

《古文尚书》者,出孔子壁中。武帝末,鲁恭王坏孔子宅,欲以广其宫,而得《古文尚书》,及《礼记》、《论语》、《孝经》,凡数十篇,皆古字也。……孔安国者,孔子后也。悉得其书,以考二十九篇,得多十六篇,安国献之,遭巫蛊事,未列于学官。

孔安国所得之尚书,是用秦汉前之古文写成,故称为《古文尚书》。顾《汉志》言鲁恭王坏孔子宅在武帝末,则未然。《汉书·景十三王传》云:

鲁恭王余,以孝景前二年立为淮阳王,吴楚反破后,以孝景前三年徙王鲁。……二十八年薨。恭王初好治宫室,坏孔子旧宅以广其宫,闻钟磬琴瑟之声,遂不敢复坏,于其壁中得古文经传。

王充谓《古文尚书》之出,不在武帝之时,故《论衡·正说篇》云:

孝景帝时,鲁共王坏孔子教授堂以为殿,得百篇《尚书》于墙壁中。

恭王初好治宫室,必在初徙王鲁之时,证之王充之说,则《古文尚书》之出,在景帝时也。谓武帝末者非也。此说阎百诗《尚书古文疏证》,辨之最详。而巫蛊祸时,安国已早卒,则武帝末献《古文尚书》者,亦非安国也,或其子孙乎?

由上观之,伏生传今文,孔安国传古文,而司马迁之分今古文,似亦专就《尚书》而论,他书则未及也。然而孔壁所出,固不止于《尚书》,而河间献王所收,尤多古文。景帝时,河间献王德,及淮南王安,皆好书。唯淮南王所得者,多方技杂学,而河间献王所得者,皆古文经传。《汉书·景十三王传》云:

> 河间献王德,以孝景前二年立,修学好古,实事求是。从民间得善书,必为好写与之,留其真,加金帛赐以招之,繇是四方道术之人,不远千里。……献王所得书,皆古文先秦旧书,《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属。

《尚书》因孔壁古文出,而分今文、古文。其他诸经,于河间献王之尽力蒐集下,亦多见于世,遂亦有今文、古文之分矣。若《诗》,有申培之《鲁诗》,辕固之《齐诗》,韩婴之《韩诗》,皆今文也;而复有《毛诗》之古文。若《易》,有施雠之《易》,有孟喜之《易》,有梁邱贺之《易》,有京房之《易》,皆今文也;而复有费直之古文《易》。若《礼》,有戴德之《大戴礼记》,有戴圣之《小戴礼记》,皆今文也;而复有古文之《周官》、及《礼》、《礼记》(见前)。若《春秋传》,有胡毋生、董仲舒所传之《公羊传》,有申公、瑕邱江公所传之《穀梁传》,皆今文也;而复有刘歆所传之《古文左传》。他若《论语》、《孝经》,亦皆然也。今文之兴,秦末儒生抱残守阙之功;古文之存,河间献王提倡之力也。西汉之初,虽有今文、古文之分,然谈经之儒,各抱遗经,守而不失,故无今文、古文之争。至哀帝时,刘歆尚古文,欲立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》于学官,哀帝令歆与五经博士讲谈其义,诸博士或不肯置对,歆因移书以让之,盖欲以古文竞胜今文也,于是今文、古文之争遂启其端。

西汉末经王莽之乱,学者多负经入山。及光武中兴,爱好经术,访求儒雅,采求阙文。于是学者乃复负经抱策,云会京师。而东汉一仍西汉之旧,复立十四博士,然皆今文也。《后汉书·儒林传》云:

> 于是立五经博士,各以家法教授,《易》有施、孟、梁邱、京氏。

> 《尚书》欧阳、大、小夏侯。《诗》齐、鲁、韩、毛(按《集解》何焯曰:衍一毛字,此时《毛诗》未得立也。且如此乃十五,非十四矣。参以《百官志》,博士果十四人,《诗》三家,齐、鲁、韩氏。应劭《汉官仪》并同)。《礼》大、小戴。《春秋》严、颜。凡十四博士,太常差次总领焉。

今文既立于学官,故东汉初今文颇盛。然东汉之世,明达巨儒,多习古文,及至东汉之末,古文取代今文而盛行于世。如《尚书》今文,东汉立博士者为欧阳、大、小夏侯三家。而宋登,牟长习《欧阳尚书》;张驯、牟融习《大夏侯尚书》;王良习《小夏侯尚书》,各授徒数百千人,是《尚书》今文盛于东汉初也。而东汉习《古文尚书》者,有孔僖、周防、杨伦;而扶风杜林,复得《古文尚书》于漆书中,贾逵作训,马融作传,郑康成作注解,是《古文尚书》兴于东汉末也。如《诗》今文,东汉立博士者为齐、鲁、韩三家。而高诩、包咸、魏应习《鲁诗》;伏恭、任末、景鸾习《齐诗》;薛汉、杜抚、召驯、杨仁、赵晔习《韩诗》,是《诗》今文盛于东汉初也。东汉初,《毛诗》未显,然自卫宏作《毛诗序》后,而郑众、贾逵皆传之,马融为之作传,郑康成作笺,俱引《毛诗》之义,是古文《毛诗》盛于东汉末也。如《礼》今文,东汉立博士者为大、小戴礼二家,"虽相传不绝,然未有显于儒林者"(《后汉书·儒林传》)。唯董钧、曹充习庆氏礼,充传其子褒,褒遂撰《汉礼》,是东汉初《礼》今文虽未显,然犹通行也。及郑众传《古文周官》,马融作《传》以授郑玄,郑康成作《周官经注》,又以《古礼经》校《小戴记》,作《仪礼注》(即《古礼经》也),《礼记(小戴记)注》,而三《礼》大明,是古文礼学兴于东汉末也。如《春秋》今文,东汉立博士者为严氏、颜氏二家。而丁恭、周泽、锺兴、甄宇、楼望、程曾习严氏《春秋》;而张玄、徐业习颜氏《春秋》。是《春秋》今文盛于东汉初也。自贾逵著《左传章句》,而服虔、颖容、谢该,皆习《左传》,而郑康成、许慎,亦喜《春秋》古文学。是《春秋》古文兴于汉末也。如《易》今文,于西汉立博士者为施、孟、梁邱、京氏四家,东汉虽未立博士,然刘昆受《施氏易》于戴宾,洼丹、任安习《孟氏易》;范升、杨政、张兴习《梁邱易》;戴凭、魏满、孙期习《京氏易》。是《周易》今文盛于东汉初也。而西汉《费氏易》,传之琅邪王横(《汉书》"横"作"璜",字平

仲)，本以古字，号《古文易》；又沛人高相传《易》，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。东汉陈元、郑众传《费氏易》，马融、荀爽作传，郑康成作注，而《费氏古易》大兴，是《古文易》盛于东汉末也。

东汉古文之传，溯其源流，刘歆之功最伟，若郑兴、贾徽、杜子春，俱受业于其门，而东汉古文赖以传焉。至东汉今文、古文之争，亦启端于刘歆，盖自歆移书太常博士之后，至东汉之世，古文时欲争立博士，以此，今文、古文，时相诘难，势成水火，由史可证也，《后汉书·范升传》云：

> 尚书令韩歆，欲为《费氏易》、《左氏春秋》立博士。诏下其议，四年正月，朝公卿大夫博士，见于云台，帝曰："范博士可前平说。"升起对曰："左氏不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人。且非先帝所存，无因得立。"遂与韩歆及太中大夫许淑等，互相辩难，日中乃罢。

范升退而复力争，陈元闻之，乃诣阙上疏曰：

> ……左氏孤学少与，遂为异家之所覆冒，夫至音不合众听，故伯雅绝弦；至宝不同众好，故卞和泣血；仲尼圣德而不容于世。况于竹帛余文，其为雷同者所排，固其宜也。非陛下至明，孰能察之？臣元窃见博士范升等所议奏《左氏春秋》不可立，及太史公违戾凡四十五事。案升等所言，前后相违，皆断截小文，媟黩微辞，以年数小差，掇为巨谬，遗脱纤微，指为大尤，抉瑕擿衅，掩其弘美。所谓小辩破言，小言破道者也。……

陈元书奏，下其议，范升复与陈元相辩难，凡十余上，最后竟立《左氏》于学官，始以李封为博士，卒以群儒廷争，未几会李封病卒，而《左氏》复废。此今古文互驳之证也。

李育习《公羊春秋》，于《左氏春秋》，虽乐其文采，然谓不得圣人深义，作难左氏仪四十一事，并以公羊义难贾逵，《后汉书·儒林

传》云：

> 李育字元春，扶风漆人也。……尝读《左氏传》，虽乐文采，然谓不得圣人深意，以为前世陈元、范升之徒，更相非折，而多引图谶，不据理体，作难左氏义四十一事。……后拜博士，四年(建初)诏与诸儒论五经于白虎观，以公羊义难贾逵，返皆有理证，最为通儒。

此以今文而驳古文之证也。

《后汉书·儒林·许慎传》云："初慎以五经传说臧否不同，于是撰为《五经异义》。"因《五经异义》右古文而抑今文。而郑康成作"驳许慎《五经异义》"，以今文之义而难古文。是以今文驳古文之证也。

又《后汉书·儒林·何休传》云："以《春秋》驳汉事六百余条，妙得《公羊》本义。"而伏虔作《春秋左氏传解》，"又以《左传》驳何休之所驳汉事六十条"。是以古文而驳今文之证也。以上所举，乃今古文互相驳难之著者也。

东汉学风与西汉相异者，即部分儒者，已无师法、家法之限。如是则可放手研经，而不受任何限制。身通数经者，所在多有。而兼治古今者，亦皆可见。若孙期，治《京氏易》，此今文也；而又兼治《古文尚书》。若张驯，治《左氏传》，此古文也；而又兼治今文《大夏侯尚书》。若尹敏，初习《欧阳尚书》，此今文也；而又兼治《毛诗》、《左氏春秋》之古文以及《穀梁》是一身兼治今文、古文数经也。此种趋向，最足以启发实事求是之精神。因今文、古文既各有其长，亦必各有其短，学者若以师法、家法相固守，则无以观会通而得精妙。此汉经学家之特色，亦成就经学之大因素也。而郑玄经学之所以卓绝，盖亦缘于是也。

东汉今文、古文之相互诘难，正所以各示其短也。且以师法、家法之故。今文亦惟今文相通，古文亦惟古文相通，又一经数家，而家各异说，说既纷杂，经义必晦。此郑玄所以弃师法、破家法而兼取古今也。然玄之兼取古今，非妄取之也，在得其当耳。何休精《公羊》之学，而有"《公羊》墨守"，"《左氏》膏肓"，"《穀梁》废疾"之作，而玄乃"发墨

守”,“缄膏肓”,“起废疾”。此玄发今文之非也。许叔重有“五经异义”之作,而玄乃“驳《五经异义》”,此玄斥古文之非也。玄之据古非今,或据今驳古者,要在已晦之经能明于世也。故《后汉书·郑玄传论》云:

> 自秦焚六经,圣文埃灭。汉兴诸儒颇修艺文。及东京学者,亦各名家。而守文之徒,滞固所禀,异端纷纭,互相诡激。遂令经有数家,家有数说,章句多者,或乃百余万言。学徒劳而少功,后生疑而莫正。郑玄囊括大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失,自是学者略知所归。

范论郑玄,稽之事实,可谓论得谛当。盖经书之分歧,汉既若是其甚,非有鸿儒,孰能使潦水尽而寒潭清乎?此郑氏之功所以不可没也。

郑玄对今古文经之态度,与一般儒者尤有不同者,汉世经学之盛,大抵禄利之途使然,而康成,则一以研经为学问。其归农于家,绝意仕途,而一生耽于注经著述者,在于乐经书,慕圣道耳!亦因无利禄之拘,故能去门户乏见,而专精于学问。则其于今文古文之相互驳辩诘难中,自能握其精要,而知所取舍也。若《毛诗》,古文也,而康成作《诗笺》则多采齐、鲁、韩三家今文之说。《郑笺》之作,原在伸《毛传》之意,而竟有与《毛传》不同者,然有助经义之发明,此郑玄学问之功也。他若《周官经》、《左氏传》,于注中依违有别,去取不同,要皆有其独见。所谓“书理无二,义归有宗”(《后汉书·儒林传论》)者,康成注经足以当之。视彼固守家法者,岂可以道里计哉!

郑康成对今古文经之态度,已如上述。至其对谶纬之态度如何,则需先明了谶纬与今古文经之关系,始足以知之。谶纬既附于经,然经于两汉有今文、古文之分,其附于今文耶?抑附于古文耶?是必须先辨也。《隋书·经籍志·六艺纬类序》云:

> ……光武以图谶兴,遂盛行于世。汉时又诏东平王苍,正五经章句,皆命从谶。俗儒趋时,益为其学,篇卷第目,转加增广。

言五经者,皆凭谶为说,唯孔安国、毛公、王璜、贾逵之徒独非之。(按《后汉书·贾逵传论》曰:"桓谭以不善谶流亡,郑兴以逊辞仅免,贾逵能附会文致,最差显贵。"注云:"贾逵附会文致谓引《左氏》明汉为尧后也。"《集解》:"阎若璩曰:'《隋志·识纬篇》云:"贾逵之徒独非之",与此不合。盖《隋志》不详考传中所奏,而误张衡疏内侍中贾逵摘谶互异三十余事,诸言谶者皆不能说之文,以为逵首非谶,不知逵第摘其互异处,并未有所非也。又按逵知谶已见前论。相承以为妖妄,乱《中庸》之典,故因汉鲁恭王、河间献王所得古文,参而考之,以成其义,谓之古学。当世之儒,又非毁之,竟不得行。……'")

据《隋志·六艺纬类序》,则知古文家不言谶纬也。以其反对谶纬,故不得立于学官也。盖两汉经学,虽以文字之异,而有今文古文之分。若以传经之地区而论,又有齐学鲁学之别。传齐学者多今文,喜引谶纬;传鲁学者多古文,喜斥谶纬。谶纬与今文之关系于兹可见矣。

若《易》,本为占卜之书也,与谶纬最为接近。如京房,即专以灾变言《易》。京房以《易》之一爻配一日,以六十卦,三百六十爻为三百六十日。以外之四卦,《震》、《离》、《兑》、《坎》,以为监司四方方伯之官。以各卦当时,各爻当日,由其寒温风雨,以卜事之吉凶,各有占验。其预言之事,虽屡有偶合,特以比帝为幽厉,论及大臣,卒以被刑。然京氏之《易》,于汉世甚为流行。又有高相之《易》,自云传自丁宽,无章句,乃以论阴阳灾异为主。皆以谶论经也。

若《今文尚书》,伏生所传也。然其《尚书大传》,每记天人相应之说。若白鱼入王舟,谶纬书中亦皆有之。如《尚书中候·合符后》云:

渡于孟津,太子发升于舟,中流受文命待天谋,白鱼跃入于王舟,王俯取鱼,鱼长三尺,赤文有字,题目下名授右曰:"姬发遵昌。"授右之下,犹有一百二十余字,王维退写成以二十字鱼文消。(《玉函山房辑佚书》)

伏生载入书传之中,是亦今文以谶纬论经之证也。其所以如此者,乃因有汉之世,阴阳五行及灾异之说盛行。故解经者每多援引,彼

此相杂,遂致不可分。如《尚书·洪范·五行传》云:

王之不极,是谓不建,厥咎瞀,厌罚常阴,厥极弱,时有射妖,有蛇龙之孽,有马祸,有下人伐上之痾,日月乱度,星辰逆行。(见《古微书》)

此种咎征之说,不惟伏生喜言之。若董仲舒对策,公然言之朝廷之上。其所谓"善言天者,必有征于人;善言古者必有验于今"。可征可验之事,多据于谶纬也。

若《诗》,乃纯正之文学作品也。然汉代习《齐诗》者,如萧望之,翼奉皆好以谶纬灾异说《诗》。尤以翼奉好律历阴阳之占,《汉书·翼奉传》云:

《易》有阴阳,《诗》有五际。

五际,乃谶纬家之言,《诗纬泛历枢》云:

大明在亥,水始也;四牡在寅,木始也;嘉鱼在巳,火始也;鸿雁在申,金始也。

又云:

午亥之际为革命,卯酉之际为改正,辰在天门,出入候听。卯天保也,酉祈父也,午采芑也,亥大明也。然则亥为革命,一际也。亥又为天门出入候听,二际也。卯为阴阳交际,三际也。午为阳谢阴兴,四际也。酉为阴盛阳微,五际也。

是又以谶纬说《诗》之明证。又奉曾上封事,所据其师之说,实亦谶纬家之言也。《汉书·翼奉传》云:

臣闻之于师,治道要务,在知下之邪正。人诚乡正虽愚为用。若乃怀邪,知益为害。知下之术,在于六情十二律而已。北方之情好也,好行贪狼,申子主之。东方之情怒也,怒行阴贼,亥卯主之。贪狼必待阴贼而后动,阴贼必待贪狼而后用。二阴并行,是以王者忌子卯也。《礼经》避之,《春秋》讳焉。南方之情恶也,恶行廉贞,寅午主之。西方之情喜也,喜行宽大,己酉主之。二阳并行,是以王者吉午酉也。《诗》曰:吉日庚午,上方之情乐也。乐行奸邪,辰未主之。下方之情哀也,哀行公正,戌丑主之。辰未属阴,戌丑属阳,万物各以其类应。……

说《诗》者据此为言,实为可怪。同时奉以《诗》者持人情性,而以洪水、日蚀、地震等灾当相附会,则《齐诗》与谶纬关系之密切更可知矣。

若《春秋》,记事之书也。然齐人传公羊,多怪异之事。如《春秋纬握诚图》云:

孔子作春秋,陈天人之际,记异考符。

又《春秋纬演孔图》云:

《春秋》设三科九旨。

又

"昭定哀为所见之世,文宣成襄为所闻之世,隐桓庄闵僖为所传闻之世。"

纬书中之三科九旨为何?书中并未说明,或有其文而今已佚也。而公羊学家,却有特殊之解释。何休以为:

三科九旨者,新周故宋,以《春秋》当新王,是一科三旨也。所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞,二科六旨也。又内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄,是三科九旨也。

若此者,谓其解经固可,谓其解谶纬也,亦无不可。又如《春秋元命苞》云:

正朔三而改,文质再而复。

此董仲舒及公羊学家,所谓之文质三统之说也。《春秋纬元命苞》又云:

元年者何?元宜为一,谓之元者何?曰:君之始元也。《春秋》以元之深而正天端。以天之端而正王者之政。王不上奉天文以立号,则道术无原。故先陈春,后言王。天不深正其元,则不能成其化。故先起元,然后陈春矣。

此种学说,公羊学家最善言之,而谶纬书中载之,甚者经书与纬书所言无别,盖亦异矣。然若详稽汉代今文学传经之人,则知亦非偶然。盖西汉传经者,皆今文学,又多为齐人。齐人既夙有志怪之习,复益以邹衍所创之"终始五德之运",方士饰儒以文之,谶纬缘是而生矣。且孔、孟、荀卿皆曾在齐,则齐人必有受儒家之学者。然谶纬乃齐人有系统之学说,学者必皆习知,以习知识纬之人而受儒家之经,岂非橘生淮北耶?如是则貌为儒家,而实则阴阳;表为六经,而裹则谶纬。所以然者,由地理环境及其习尚之异也。故《汉书·地理志》云:

初太公治齐,修道术,尊贤智,赏有功。故至今其土(苏舆曰:土疑士之讹)多好经术,矜功名,舒缓阔达而足智。其失夸奢朋党,言与行缪,虚诈不情。

又章太炎先生《国故论衡·原学篇》云：

> 世之言学，有仪刑他国者，有因仍旧贯得之者。细征乎一人，其巨征乎邦域。……山东多平原大坛，故驺鲁善颂礼；关中四塞便骑射，故秦陇多兵家；海上蜃气象城阙楼橹，恍忽变幻，故九州五胜怪迂之变在齐稷下。因也，地齐使然。

由班固及章氏之言，可知齐人因受地理环境之影响，处于海隅，时见海市蜃楼之变，故有幻想奇思之特性。其大九州之地理思想，及阴阳五行怪迂之谈，皆缘此生。此齐人所以舒缓阔达而足智也。因俱此特性故好议论而富于想象。由于好议论而富于想象，故能在思想上创新。既具幻想，又富奇思，而又好经术，故能创出汉初天人相关之谶纬思想，并将此种思想糅杂于经中，此盖今文经中喜言谶纬之主因也。

郑玄治经，既今文、古文兼治。其注经，又令今文、古文相通，而囊括大典，网罗众家。故虽谶纬，亦不遗也。何以言之？盖儒家在孔子之时，虽有“子不语怪力乱神”之言，然亦有“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”之叹，更有“迅雷风烈，必变”之诫，此非号口天命耶？而子路为其高弟，亦有“问事鬼神”之疑。则孔子之时，凡此之类，得毋为谶纬家所傅会乎？故自孔子殁后，其徒各以所学鸣。分道而驰，派别既多，学说亦异。虽其所据者为经，传之后世，后人奉之而或变本加厉，亦事所难免。今文经中之有谶纬，后人不能变更，亦为事实。若《中庸》，宋儒以为孔门传授之心法，然其第二十四章（依四书，《礼记》不分章）云：

> 至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体，祸福将至，善必先知之，不善必先知之，故至诚如神。

若此章经文，设令《礼记》今已失其传，而将此文置于谶纬书中，则吾人观之，必曰：此谶纬也。明乎此，则郑玄注经而取用谶纬之意，可

以思过半矣。

且经书虽由孔子删定,而成为儒家之教典。然其他各家,亦人人可读,以不同儒家之意见解经,亦为自然之现象,谶纬乃两汉之时学,今文学家之经,既与之有如是密切之关系,则郑玄于注经之际,不引谶纬,则不足以明经义。如《礼记·中庸》云:

> 天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。

此种天人性命之学,即令今之深通科学而绝不信谶纬者,又能作何新解?而郑玄于此注云:

> 天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。《孝经说》(即《孝经纬》,详后)曰:"性者生之质,命,人所禀受度也。"率,循也。循性行之是谓道。修,治也。治而广之,仿效之,是曰教。(相台岳氏本)

经中之文,类此者多,则非谶纬无以通之。王应麟谓"郑康成释经,以纬乱之"者,是不知郑玄也,亦不知经之变也。且郑氏论经取纬,态度极为慎重,绝非妄引,由其所谓"公羊长于谶"之言,可以知也。盖郑玄于经之今文、古文及谶纬,均持客观之态度,注经之际,于今文、古文及谶纬,可取则取之,不可取则存之。而于书中另注已说,不掩前人之善,则其态度至为公正可知也。岂严守师法、家法,而持门户之见者可比哉!

第三节 郑玄之引经注纬

郑注纬书之篇目,已俱见于上章,以类别之,则《易纬》与《尚书纬》耳。而其所注纬书,辄引经文以释之,人或以为异者。盖经为正训,纬多奇诞,郑氏引经以注纬,岂非本末倒置乎?而究不然,谓经正纬奇者,后人之论也。谓纬翼经者,亦后人之见也。谶纬之在东汉,盖

不如是也。何以言之?《隋书·经籍志》云:"孔子既叙六经以明天人之道,知后世不能稽同其意,故别立谶及纬,以遗来世。……"《隋志》谓纬书皆出先圣及孔子,固不可信。然谶纬在东汉之世,与经等量齐观,则此言非虚也。经纬于地位上既不分轩轾,则纬为后出,必与经有所竞胜。故造纬者拾经之逸闻,掇圣之遗语,必不遗余力也。今纬书中犹有纯确可观者,皆缘于是也。既足观矣,则郑氏注之,奚足异耶?兹将郑注纬书引经以注者,分别于左,以见大略。

(一)引《易》注纬者

《易纬乾凿度》云:"夫有形生于无形,乾坤安从生?"

郑注云:"天地本无形而得有形,则有形生于无形矣。故《系辞》曰:'形而上者谓之道。'夫乾坤者法天地之象质,然则有天地则有乾坤矣。将明天地之由,故先设问乾坤安从生也。"

按:《易·系辞上》云:"是故形而上者谓之道;形而下者谓之器;化而裁之谓之变;推而行之谓之通。"

《易纬乾凿度》云:"视之不见,听之不闻,循之不得,故曰《易》也,《易》无形畔。"

郑注云:"此明太易无形之时,虚豁寂寞,不可以视听寻。《系辞》曰:'《易》无体',此之谓也。"

按:《易·系辞上》云:"故神无方而《易》无体。"

《易纬乾凿度》云:"亦合于十五,则彖变之数若之一也。"

郑注云:"九六爻之变动者,《系》曰:'爻效天下之动也。'然则连山,归藏占彖本其质性也。《周易》占变者,效其流动也。彖者,断也。"

按:《易·系辞下》云:"爻也者,效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。"

《易纬乾凿度》云:"《易》变而为一,一变而为七,七变而为九。九

者,气变之究也。乃复变而为一,一者形变之始,清轻上为天,浊重下为地。"

郑注云:"《易》,太易也。太易变而为一,谓变为太初也。一变而为七,谓变为太始也。七变而为九,谓变为太素也。乃复变为一,一变误耳,当为二,二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协。不言如是者,谓足相推明耳。九言气变之究也,二言形之始,亦足以发之耳。又言乃复之一,《易》之变一也,太易之变,不惟是而已。乃复变而为二,亦谓变而为太初。二变为六,亦谓变而为太始也。六变为八,亦谓变而为太素也。九阳数也二目气变之终;二阴数也二目形变之始,则气与形相随,此也太初始之六,见其先后耳。《系辞》:'天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十。'奇者为阳,偶者为阴。奇者得阳而合,偶者得阴而居,言数相偶乃为道也。孔子于《易系》著此天地之数,下乃言子曰明天地之道,本此者也。一变而为七,是今阳爻之象,七变而为九,是今阳爻之变。二变而为六,是今阴爻之变。六变而为八,是今阴爻之象。七在南方象火,九在西方象金,六在北方象水,八在东方象木。自太易至太素,气也形也,既成四象,爻备于是,清轻上而为天,重浊下而为地。于是而开阖也。天地之与乾坤,气形之与质本,同时如表里耳。以有形生于无形,问此时之言斯为之也。"

按:《易·系辞下》云:"天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十。"

《易纬辨终备》云:"雄雌呿吟,六节摇通。"

郑注云:"雄雌,天地;呿吟,阖闭也。六节,六子也。摇通,言六子动行天地之气。《系》曰:'闭户谓之坤,辟户谓之乾。'又曰:'天地定位,山泽通气也。'"

按:《易·系上》云:"以神明其德夫,是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。"又《易·说卦》云:"天地定位,山泽通气。雷风相薄,水火不相射。八卦相错,数往者顺,知来者逆,是故《易》逆数也。"

《易纬通卦验》云:“黑白系名摇命,子据其题,由乾成黄赤苍道之贞。”

郑注云:“贞犹信,黄赤苍谓木火土之君者,信遵不系于一,其王天下也,其当录运,即得与子孙,不当即禅位,此又东方丧朋之事。象曰:‘东北丧朋,乃终有庆。’亦握庆七九九还复受赏之意也。《尚书中候》黄苍七禅自黑不。”

按:《易·坤卦象》曰:“……柔顺利贞,君子攸行,先迷失道,后顺得常,西南得朋,乃与类行,东北丧朋,乃终有庆,安贞之吉,应地天强。”

《易纬通卦验》云:“黑南,故曰狼相为听。”

郑注云:“听犹治也。《说卦》曰:‘圣人南面而听’,尧禅位,则后人录运当矣。臣禹之录孽子孙,桀为无道,天灭其纪,阳之起也。此又卜安贞之事。”

按:《易·说卦》云:“万物出乎《震》,《震》东方也。齐乎《巽》,《巽》东南也。齐也者,言万物之絜齐也。离也者明也,万物皆相见,南方之卦也。圣人南面而听,天下向明而治,盖取诸此也。”

《易纬乾凿度》云:“是以《夬》之九五,言决小人。”

郑注云:“经曰:‘苋陆夬夬,中行天咎。’”

按:《易·夬卦》云:“九五,苋陆夬夬,中行无咎。”

《易纬稽览图》云:“甲子卦气起《中孚》。”

郑注云:“卦气,阳气也。《中孚》,卦名也。中者,和也。孚者信也。经言‘中孚豚鱼’,言庶人养也。举庶人言之,其所养微也。言微阳生于坎而为雷声尚未闻于人,而知于律历俞助作也,若言天子出耕,诸侯当而耕也,故以言之。”

按:《易·中孚卦》云:“《中孚》,豚鱼吉,利涉大川,利贞。”《象》曰:“……豚鱼吉,信及豚鱼也。”

《易纬乾元序制记》云:"《乾》,元亨利贞,道之用也,微明所接,德由备也。"

郑注云:"道之用者,道之所起也。备乾为天,天幽微萌明之道之所交也。德由是故备,谓经称'元亨利贞'也。"

按:《易·乾卦》云:"《乾》,元亨利贞。"

《易纬坤灵图》云:"《丘序》曰:'《天经》曰:"《乾》,元亨利贞。"《爻》曰:"飞龙在天,利见大人。"'"

郑注云:"谓《易》为《天经》者,圣人所制作,《乾》有四德,'飞龙在天',此圣人以至德居天子位也,序此之言说之也。"

按:《易·乾卦》云:"九五,飞龙在天,利见大人。"

以上乃引《周易》说纬之证也。

(二)引《诗》注纬者

《易纬是类谋》云:"太山失金鸡,西岳亡玉羊。鸡失羊亡,臣从恣主方佯。"

郑注云:"五岳之灵主生贤佐,以因王者,故《诗》云:'嵩高维岳,峻极于天。维岳降神,生甫及申。维申及甫,维周之翰。'鸡失羊亡,谓不复生贤辅佐,故臣放恣其欲而至方佯无所主之也。"

按:《诗·大雅·嵩高序》云:"嵩高,尹吉甫美宣王也,天下复平,能建国亲诸侯,褒赏申伯焉。"其首章云:"嵩高维岳,峻极于天。维岳降神,生甫及申。维申及甫,维周之翰。四国于蕃,四方于宣。"

《尚书中候·契握》云:"玄鸟翔水,遗卵下流。娀简易拾吞(按《诗》、《礼正义》无拾字,均作吞之),生契封商,后萌水易。"

郑注云:"玄鸟,燕也。翔水,徘徊于水上,娀,氏也。简,简狄也,契母名。商,国名。《诗》云:'天命玄鸟,降而生商'是也。易,疑浴,城简在水中浴而吞卵,生契,后人当天应嘉,以水易为汤。"

按:《诗·商颂·玄鸟序》云:“玄鸟,祀高宗也。”其《诗》云:“天命玄鸟,降而生商。宅殷土芒芒,古帝命武汤,正域彼四方,方命厥后,奄有九有。商之先后,受命不殆,在武丁孙子。武丁孙子,武王靡不胜,龙旂十乘,大糦是承。邦畿千里,维民所止,肇域彼四海。四海来假,来假祁祁,景员维河,殷受命咸宜,百禄是何。”

《易纬乾凿度》云:“故乾坤气合戌亥,音受二子之节,阳生秀白之州,载钟名太乙之精也。其帝一世,纪录事明期推移不夺而消焉。”

郑注云:“音假借字,读如鹑鹌之鹌,包覆之意也,吾与诗一奄有九有同音。……”

按:《诗》“奄有九有”出《商颂·玄鸟篇》,见上引。

《尚书纬考灵曜》云:“春政不失五谷孳,夏政不失甘雨时,季夏政不失地无菑,秋政不失人民昌,多政不失少疾丧,五政不失,五谷稚熟,日月光明。”

郑注云:“谓土不稼穑,晚熟曰稚,《诗》曰:‘植稚菽麦’。”

按:《鲁颂·閟宫序》云:“閟宫,颂僖公复周公之宇也。”其首章云:“閟宫有侐,实实枚枚。赫赫姜嫄,其德不回。上帝是依,无灾无害,弥月不迟。是生后稷,降之百福。黍稷重穋,植稚菽麦,奄有下国,俾民稼穑。有稷有黍,有稻有秬,奄有下土,缵禹之绪。”

以上乃引《诗》说纬之证也。

(三)引《书》注纬者

《易纬是类谋》云:“四野扰扰,郁快芒芒,天卑地高,雷讙虹行,天星昼奔。”

郑注云:“扰,扰貌。芒,气衰错。天卑地高,神人难扰,《书》曰:‘乃命重黎,绝地通天。’四时方民神扰,虹蜺东,雷虹多行非时,元冬季盖脱之也。”

按:《尚书·吕刑》云:"皇帝哀矜庶戮之不辜,报虐以威,遏绝苗氏,无世在下,乃命重黎,绝地天通,罔有格。"殿本,古经解汇函本,《黄氏逸书考》本《易纬是类谋》此条注文,书曰"乃命重黎,绝地通天"句,《尚书·吕刑》本文皆作"乃命重黎,绝地天通"。

以上引《书》说纬之证也。

(四)引《春秋传》注纬者

《易纬是类谋》云:"七日艮气不效,假驱之世,若檐柔之比,曾之以候在坤,长人出,星亡殒石,怪辞之,主亡。"

郑注云:"艮为七,性安,皆为荒子央逸,比为小人,若以为名号者也。候之亦于其冲,长人诸侯盗行天子之政,名类验之,主将亡者,皆星亡石殒。春秋之时'殒石于宋五'。《传》:'殒星也',霸在王者之间,故其异不以五行之数也矣。"

按:《左传》僖十六年云:"十六年,春殒石于宋五。殒星也。"

《易纬是类谋》云:"八日乾气不效,天下耀空。"

郑注云:"乾为天而其气也不效,故有光耀者。空谓五县五星及群宿,皆无光明。《春秋传》曰:'恒星不见'也。"

按:《左传》庄七年云:"夏,恒星不见。夜明也,星陨如雨,与雨偕也。"

《尚书中候·觊期》云:"维天降纪,秦伯出狩,至于咸阳,天震大雷,有火流下,化为白雀,衔箓丹书,集于公车,公俯取书曰:'秦伯霸也。'讫胡亥,秦家事。"

郑注云:"秦本在陇西,襄公玄孙德公始徙雍。霸犹把也。传云:'五伯之霸'谓以诸侯长把王者之政。"

按:《左传》成二年云:"四王之王也,树德而济同欲焉。五伯之霸也,勤而抚之,以役王命。"以上引《春秋传》说纬之证也。

(五)引《礼》注纬者

《易纬乾凿度》云:“初世者戏也,姬通纪,河图龙出,洛书龟予,演亦八者,七九也。”

郑注云:“初世也,《周礼》曰:凡日行水逆地,功为之不行,或勒,伏羲初遗十言之教,而画八卦,至文王乃通其教,演著阴阳人象之言者也。”

按:见《周礼》。

《易纬乾凿度》云:“视之不见,听之不闻,循之不得,故曰:《易》也,《易》无形,埒也。”

郑注云:“此又说上古太易之时,始有声气曰埒,尚未有声气,恶有形兆乎?又重明之。《礼记·夏小正》:‘十二月鸡始乳也。’”

按:见《大戴·夏小正》篇。

以上引《礼》说纬之证也。

上之所举,乃郑玄引经注纬之证也,凡所采取,以明言出于经文者为据。反是者,虽为经文不取也,以求其信而可征也。

第四节 郑玄之引纬注经

郑玄于注经之际,每引纬文以释之。后人谓其以纬乱经者,盖指此也。夫经纬有密切之关系,已见前述矣。则郑氏之引纬注经者,实有其苦心孤诣也。此非明两汉思想、经学流变,及郑氏为学之态度者,不能知也。而郑氏以此数蒙其讥者,乃缘论郑者于其学未加详辨也。盖纬书之文,不惟可以掇粹语,亦可以明制度也。若三纲之说,不见于经,而见于纬,而儒家与五常并言。若九锡之文,经无全文,而纬书备之。苟实事求是,则舍此而复何求耶?人以是短郑玄者,未必是也。

郑玄引纬注经明引纬书之名者少,而多谓之说。按《郑志》云:

“张逸问《礼》。注曰:‘书说。’书说者,何书也? 郑答曰:‘《尚书纬》也。’当为注时,在文网中,嫌引秘书,故诸所牵图谶,皆谓之说。”由郑氏“诸所牵图谶,皆谓之说”之语,可证其注经所引之《书说》、《易说》、《礼说》、《乐说》、《春秋说》、《孝经说》,皆纬书也。兹将郑氏注经所引,条列于后,以见大略。

（一）引《易说》注经者

《礼记·檀弓下》云:“既卒哭,宰夫执木铎以命于宫曰:‘舍故而讳新。’”

郑注云:“故,谓高祖之父当为迁者也。《易说·帝乙》曰:‘《易》之帝乙为成汤,《书》之帝乙六世王。’天之锡命,疏可同名。”

《礼记·郊特牲》云:“郊之祭也,迎长日之至也。”

郑注云:“《易说》曰:‘三王之郊,一用夏正。’夏正建寅之月也。此言迎长日者,建卯而昼夜分,分而日长也。”

以上引《易说》以注经者也。

（二）引《书说》注经者

《礼记·檀弓上》云:“伯鱼闻之,遂除之,舜葬于苍梧之野。”

郑注云:“舜征有苗而死,因留葬焉。《书说》:‘舜曰:陟远方乃死。’苍梧,于周南越之地,今为郡。”

《尚书·太誓》云:“至于五日,有火自上复于下,至于王屋,流之为雕,其色赤,其声魄,五至,以谷俱来。”

郑注云:“五日,燎后日数。王屋,所在之舍上。流犹变也。雕当为雅。雅,乌也。燎后五日而有火为乌,天报武王以此瑞。《书说》曰:‘焉有孝名;武王卒父业,故乌瑞臻。’”

以上引《书说》以注经者也。

(三)引《礼说》注经者

《尚书·太誓》云:"至于五日,有火自上复于下,至于王屋,流之为雕,其色赤,其声魄,五至,以谷俱来。"

郑注云:"五日……故乌瑞臻(引见上)。赤者,周之正色也。谷记后稷之德。又《礼说》曰:'武王赤乌谷芒应。周尚赤用兵,王命曰为牟。'天意若曰:须假纣五年,乃可诛之。武王即位此时已三年矣。谷盖牟麦也。《诗》云:'贻我来牟。'"

以上引《礼说》以注经者也。

(四)引《乐说》注经者

《周礼·宗伯·礼官之职·小史》云:"冯相氏掌十有二岁,十有二月,十有二辰十日,二十八星之位,辨其叙事,以会天位。"

郑注云:"岁谓太岁,岁星与日同次之,月斗所建之辰。《乐说》:'说岁星与日,常应太岁,月建以见。'然则今历太岁非此也。岁,日月辰星宿之位,谓方所在,辨其叙事,谓若仲春辨秩东作,仲夏辨秩南为,仲秋辨秩西成,仲多辨在朔易。会天位者,合此岁日月星宿五者,以为时事之候。若今历日,太岁在某月某日某甲,朔日直某也。"

以上引《乐说》以注经者也。

(五)引《春秋说》注经者

《礼记·檀弓上》云:"盖三妃未之从也。"

郑注云:"古者不合葬,帝喾而立四妃矣。象后妃四星,其一明者

为正妃,余三小者为次妃,帝尧因焉。至舜不告而取,不立正妃,但三妃而已,谓之三夫人。《离骚》所歌湘夫人,舜妃也。夏后氏增以三三而九,合十二人。《春秋说》云:'天子取十二。'即夏制也。以虞夏及周制差之,则殷又增以三九二十七,为合三十九人。周人上帝喾,立正妃,又三二十七为八十一人以增之,合百二十一人。其位,后也;夫人也,嫔也,世妇也,女御也。五者相三,以定尊卑。"

《礼记·月令》云:"止声色,毋或进。"

郑注云:"进犹御见也。声,为乐也。《易》及《乐》《春秋》说:'夏至,人主与群臣从八能之士,作乐五日。'今止之,非其道也。"

《礼记·月令》云:"君子齐戒,处必掩身,身欲宁,去声色,禁耆欲,安形性,事欲静,以待阴阳之所定。"

郑注云:"宁,安好。声,谓乐也。《易》及《乐》《春秋》说云:'冬至,人主与群臣从八能之士作乐五日。'此言去声色,又相反。"

《尚书·洪范》云:"日月之行,则有冬有夏;月之从星,则以风雨。"

郑注云:"四时之间合于黄道也。《春秋纬》曰:'月离于箕,则风扬沙。'不言日者,日之从星,不可见故也。"

以上引《春秋说》注经者也。中有"春秋纬曰"一条。

(六)引《孝经说》注经者

《周礼·宗伯·礼官之职·大司乐》云:"乃奏黄钟,歌大吕,舞云门,以祀天神。"

郑注云:"以黄钟之钟,大吕之声,为均者,黄钟阳声之首,大吕为之合,奏之以祀天神,尊之也。天神,谓五帝,及日月星辰也。王者又各以夏正月,祀其所命之帝于南郊,尊之也。《孝经说》曰:'祭天南

郊,就阳位'是也。"

《周礼·宗伯·礼官之职·小史》云:"冯相氏掌十有二岁,十有二月,十有二辰十日,二十有八星之位,辨其叙事,以会天位。"

郑注云:"岁谓太岁。……《国语》曰:'王合位于三五。'《孝经说》曰:'故勅以天期四时,节有晚早,趣勉趣时,无失天位。'皆由此术云。"

《周礼·宗伯·礼官之职·都宗人》曰:"凡以神仕者,掌三辰之法,以犹鬼神。示之居,辨其名物。"

郑注云:"犹,图也。居,谓坐也。天者群神之精,日月星辰,其著位也。以此图天神人鬼地祇之坐者,谓布祭众寡,与其居句。《孝经说·郊祀之礼》曰:'燔燎扫地,祭牲茧栗或象天,酒旗坐星,厨仓具黍稷,布席极敬心也。'言郊之布席,象五帝座。礼,祭宗庙序昭穆,亦又有似虚危则祭天,圆丘象北极,祭地方泽。象后妃,及社稷之席,皆有明法焉。……"

《周礼·司马·政官之属》云:"惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立夏官司马,使帅其属而掌邦政,以佐王平邦国。"

郑注云:"政,正也,所以正不正者也。《孝经说》曰:'政者正也,正德名以行道。'"

《周礼·司马·政官之职·校人》云:"春祭马祖,执驹。"

郑注云:"马祖,天驷也。《孝经说》曰:'房为龙马。'郑司农云:'执驹,无令近母,犹攻驹也。二岁曰驹,三岁曰駣。'玄谓执犹拘也。春,通淫之时,驹弱血气未定,为其乘匹伤之。"

《周礼·秋官司寇》云:"惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。乃立秋官司寇。使帅其属掌邦禁,以佐王刑邦国。"

郑注云:"禁,所以防奸者也。刑,正人之法。《孝经说》曰:'刑

者,俐也。过出罪施。'"

《礼记·檀弓下》云:"子游摈由左。"

郑注云:"摈,相侑丧礼者。丧礼废亡,时人以为此仪当如诏辞,而皆由右相,是善子游正之。《孝经说》曰:'以身摈侑。'"

《礼记·王制》云:"凡九州,千七百七十三国。天子之元士。诸侯之附庸,不与。"

郑注云:"不与,不在数中也。《春秋传》曰:'禹会诸侯于涂山,执玉帛者万国。言执玉帛,则是惟中国耳。中国而言万国,则是诸侯之地,有方百里,有方七十里,有方五十里者,禹承尧舜而然矣。要服之内,地方七千里,乃能容之。夏末既衰,夷狄内侵,诸侯相并。土地减,国数少。殷汤承之,更制中国方三千里之界。亦分为九州,而建此千七百七十三国焉。周公复唐虞之旧域,分其五服为九,其要服之内,亦方七千里。而因殷诸侯之数,广其土,增其爵耳。'《孝经说》曰:'周千八百诸侯,布列五千里内。'此文改周之法,阅盛衰之中。三七之间以为说也。终此说之意,五五二十五,方千里者二十五也。其余一为畿内,余二十四州,各有方千里者三,其余诸侯之地大小,则未得而闻。"

《礼记·月令》云:"水潦盛昌,神农将持功,举大事则有天殃。"

郑注云:"言土以受天雨泽,安静养物为功。动之则致害也。《孝经说》曰:'地顺受泽,谦虚开张,含泉任萌,滋物归中。'"

《礼记·文王世子》云:"王乃命公侯伯子男,及群吏,曰:'反养老幼于东序,终之以仁也。'"

郑注云:"群吏,乡遂之官,王于燕之末,而命诸侯时期会在此者,各反养老如此礼,是终其仁心。《孝经说》所谓:'诸侯各归帅于国,大夫勤于朝,州里驩于邑。'是也。"

《礼记·礼运》云:"作其祝号,玄酒以祭。荐其血毛,腥其俎,孰

其殽,与其越席,疏布以幂,衣其浣帛,醴醆以献,荐其燔炙,君与夫人交献,以嘉魂魄,是谓合莫。”

郑注云:“此谓荐上古中古之食也。《周礼》祝号有六:一曰神号,二曰鬼号,三曰祇号,四日牲号,五日籃号,六日币号。号者所以尊神显物也。腥其俎,谓豚解而腥之,及血毛,皆所以法于大古也。孰其殽,谓体解而熠之。此以下皆所法于中古也。越席,翦蒲席也。幂,覆尊也。浣帛,练染以为祭服。嘉,乐也。莫,虚无也。《孝经说》曰:‘上通无莫。’”

《礼记·礼运》云:“其居人也曰养。”

郑注云:“养当为义,字之误也。下之则为教令,居人身为义。《孝经说》曰:‘义由人出。’”

《礼记·礼器》云:“因名山,升中于天。”

郑注云:“名,犹大也。升,上也。中,犹成也。谓巡守至于方岳,燔柴祭天,告以诸侯之成功也。《孝经说》曰:‘封乎泰山,考绩燔燎,禅乎梁甫,刻石纪号也。’”

《礼记·大传》云:“礼,不王不禘,王者禘其祖之所自出,以其祖配之。”

郑注云:“凡大祭曰禘。自,由也。大祭其先主所由生,谓郊祀天也。王者之先祖,皆感大微五帝之精以生。苍则灵威仰,赤则赤熛怒,黄则含枢纽,白则白招拒,黑则汁光纪,皆用正岁之正月郊祭之,盖特尊焉。《孝经说》曰:‘郊祀后稷以配天,配灵威仰也。宗祀文王于明堂以配上帝,泛配五帝也。’”

《礼记·中庸》云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”

郑注云:“天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。《孝经说》曰:‘性者生之质,命,人所禀受度也。率,循也。循性行之是谓道。修,治也,治而广之,人

放效之,是曰教。'"

《礼记·中庸》云:"仲尼祖述尧舜,宪章文武,上律天时,下袭水土。"

郑注云:"此以春秋之义,说孔子之德。孔子曰:'吾志在《春秋》,行在《孝经》。'二经固足以明之。……"

《周礼·冢宰·治官之职·九嫔》云:"掌妇学之法,以教九御,妇德、妇言、妇容、妇功,各帅其属,而以时御于王所。"

郑注云:"孔子云:'日者天之明,月者地之理,阴契制,故月上属为天,使妇从夫,放月纪。'"

按此亦《孝经纬》文也。郑未标其名。

以上乃郑氏引纬注经者,由此可证,经纬二者,颇有相通之处。故郑氏不以其为纬文而舍之也。

第五节 郑玄纬注之阐述经义者

郑玄遍注群经,于纬书,则所注者,以《易纬》与《尚书纬》为主。而其注经之际,每引纬书;注纬之时,每引经文以资阐说。由是而知,经书纬书之义,必有互通者。此由前文三、四两节可证也。此外,郑氏复以纬注多方阐述经义。若《易纬》郑注,每对《周易》有所阐述;而《书纬》之注,每对古史有所阐述。其所下之语,皆醇正而可据,按之经史,复历历而可稽。则郑氏纬注,不惟释纬而已,亦在阐述经义也。兹将《书纬》、《易纬》二类,郑注之阐述经义者,引述于后,以见其概。

(一)《尚书纬》郑注之阐述经义者

《中候·考河命》曰:"若稽古帝曰重华,钦翼皇象。"

郑注云:"重华舜名。"

按:重华首见于《尚书》,而注未言为舜之名。《尚书·尧典》曰:“若稽古帝舜,曰:重华协于帝。”注云:“华谓文德,言目其光文重合于尧,俱圣明。”然屈原《楚辞》及司马迁《史记》,皆以重华为舜之名。《离骚》云:“就重华而陈词。”《远游》云:“吾與重华游兮,瑶之圃。”《怀沙》云:“重华不可遻兮,孰知余之从容。”《史记·五帝本纪》云:“虞舜者,名重华。”

《中候·握河纪》云:“尧曰:‘嗟朕无德,钦奉丕图,赐二三子,斯封稷契皋陶,赐姓号。’”

郑注云:“斯,此。封三臣赐姓号者,契为子,稷为姬,皋陶未闻。”

按:契为子姓,稷为姬姓,受尧之封,经史皆有明文。《诗·商颂·长发》云:“有娀方将,帝立子生商。”又《诗·玄鸟》云:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。”《郑笺》云:“降,下也。天使鳦鸟下而生商者,谓鳦遗卵,娀氏之女简狄吞之而生契,为尧司徒有功,封商。尧知其后将兴,又锡其姓焉。自契至汤八迁,始至亳之殷地而受命,国日以广大芒芒然。汤之受命,由契之功,故本其天意。”《史记·殷本纪》云:“殷契……封于商,赐姓子氏。”《诗·大雅·生民》云:“诞后稷之穑,有相之道,茀厥丰草,种之黄茂,实方实苞,实种实褎,实发实秀,实坚实好,实颖实栗,即有邰家室。”毛苌云:“邰,姜嫄之国也。尧见天因邰而生后稷,故国后稷于邰,命使事天,以显神顺天命耳。”《郑笺》云:“尧改封于邰,就其成国之家室无变更也。”《史记·周本纪》云:“周后稷名弃。……帝尧闻之。举弃为农师,天下得其利,有功。……封弃于邰,号曰后稷,别姓姬氏。”

《中候·亶父》云:“亶父。”

郑注云:“亶父以字为号。”

古公处豳,狄人侵之,事之以皮币,不得免焉,事之以牛羊,不得免焉。

按:亶父,即古公亶父也,文王之祖,周得天下,尊以为太王。《诗·大雅·绵》云:“古公亶父,陶复陶穴,未有家室。”注云:“古公,

邠公也。古言久也。亶父,字。或殷以名言,质也。'古公处邠,狄人侵之,事之以皮币,不得免焉;事之以犬马,不得免焉;事之以珠玉,不得免焉。乃属其耆老而告之曰:狄人之所欲者,吾土地也。吾闻之,君子不以其所养人而害人,二三子何患乎无君。去之,踰梁山,邑乎岐山之下,邠人曰:仁人之君不可失也,从之如归市。'"(此引《孟子·梁惠王篇》而文小异。)孟子云:"昔者太王居邠……"《史记·周本纪》云:"……公叔祖类卒,子古公亶父立,古公亶父,复修后稷、公刘之业。"

《中候·我应》云:"我应。"

郑注云:"文王如丰,将伐崇,受赤乌。"

枝伐弱势。

郑注云:"先伐纣之枝党,以弱其势,若崇侯之属。"

元汤伐乱,崇孽首,斯在伐崇谢告。

郑注云:"斯,此也。天命此在伐崇侯虎,谢百姓,且告天,是祭天而伐,主为崇也。"

按:以上三条,皆言伐崇之事。《诗·皇矣》云:"帝谓文王,询尔仇方,同尔兄弟,以尔钩援,与尔临冲,以伐崇墉。"《诗·大雅·文王》云:"文王受命,有此武功,既伐于崇,作邑于丰。"《笺》云:"武功谓伐四国及崇之功也。作邑者,徙都于丰以应天命。"《史记·周本纪》云:"西伯阴行善……诸侯闻之曰:西伯盖受命之君。明年伐犬戎,明年伐密须,明年败耆国。殷之祖伊闻之惧,以告帝纣,纣曰:不有天命乎?是何能为?明年伐邘,明年伐崇侯虎,而作丰邑,自岐下而徙都丰。"

《中候·雒师谋》云:"号曰师尚父。"

郑注云:"盖因所呼之号,遂以为名,以其道又尊尚,又取本名为号也。"

按:此释太公之名号也。《诗·太明》云:"维师尚父,时维鹰扬,凉彼武王。"《笺》云:"尚父,吕望也,尊称焉。鹰鸷也,佐武王者,为之

上将。"《史记·周本纪》云:"武王即位,太公望为师。"又云:"武王使师尚父与百夫致师,以大卒驰帝纣师。"《齐世家》云:"师行,师尚父,左杖黄钺,右把白旄。"

《中候·合符后》云:"太子发以纣存三仁附,即父位不称王。"

郑注云:"发,武王名也。三仁,箕子、比干、微子也。文王得赤雀丹书,故号以应天道。未成而崩,武王以天诛未行,谦不自称,故称太子,明统绪而未成王。"

按:此言武王即位不称王及殷有三仁之事。而发为武王之名,《尚书》、《史记》,皆有明文。《尚书·太誓上》云:"命我文考,肃将天威,大勋未集,肆予小子发,以尔友邦冢君,观政于商。"《尚书·武成》云:"我文考文王,克成厥勋,诞膺天命,以抚方夏,大邦畏其力,小邦怀其德,惟九年大统未集,予小子其承厥志,底商之罪,告于皇天后土,所过名山大川,曰:维有道曾孙周王发,将有大正于商。"《论语·微子》第十八云:"微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:'殷有三仁焉。'"

《中候·准谶哲》云:"维岁二月侯在东馆,欢曰:'于戏仲父,寡人闻古霸王封太山,刻石纪号,立显象。今寡人名为何君?'管子曰:'卫困于狄,案兵须灭,乃存之,仁不纯,名为霸君。昔古圣王功成道洽,符瑞出乃封太山。今比目之鱼不至,凤皇不臻,麒麟逃遁,未可以封。'"

郑注云:"维,辞也。侯,齐桓公。馆,舍也。"

按:此言齐桓公欲封禅而管仲止之也。《史记·封禅书》云:"齐桓公既霸,会诸侯于葵丘,而欲封禅。管仲曰:'古者封太山禅梁父者,七十二家,而夷吾所记者,十有二家焉。……皆受命然后得封禅。'桓公曰:'寡人北伐山戎,过孤竹;西征大夏,涉流沙,束马悬车,上卑耳之山;南伐至召陵,登熊耳山,以望江汉。兵车之会三,而乘车之会六。九合诸侯,一匡天下,诸侯莫违我。昔三代受命,亦何以异乎?'于是管仲睹桓公不可穷以辞,因设之以事曰:'古之封禅,鄗上之黍,北里之禾,所以为盛江淮之间,一茅三脊,所以为藉也。东海致比目之鱼,西

海至比翼之鸟。然后物有不召而自至者,十有五焉。今凤凰麒麟不来,嘉谷不生,而蓬蒿藜莠茂,鸱枭数至,而欲封禅,毋乃不可乎?'”(《史记·齐世家》亦载此事,文简于此。)

(二)《易纬》郑注之阐述经义者

(1)论万物之生成:

《易纬乾凿度》云:“夫有形生于无形,乾坤安从生?”

郑注云:“天地本无形,而得有形,则有形生于无形矣。故《系辞》曰‘形而上者谓之道。’夫乾坤者,法天地之象质,然则有天地则有乾坤矣。将明天地之由,故先设问乾坤安从生也。”

按:此问乾坤自何而生也。《周易正义》云:“道是无体之名,形是有质之称。凡有从无而生,形由道而立。是先道而后形,是道在形上,形在道下,故自形外以上者,谓之道也。”

故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者末见气也。

郑注云:“以其寂然无物,故名之为太易。”

按《列子注》云:“此物明之自微至著,变化之相因袭也。易者,不穷滞之称。凝集于太虚之域,将何所见耶? 如易系之太极,老氏之混成也。”

太初者,气之始也。

郑注云:“元气之所本始太易既自寂然无物矣,焉能生此太初哉?则太初者,亦忽然而自生。”

按:《列子注》云:“阴阳未判,即下句所谓浑沦也。”

太始者,形之始也。

郑注云:“形见,此天地形见之所本始也。”

按:《列子注》云:“质,性也。既为物矣,则方圆刚柔,静躁沈浮,

各有其性。"

气形质具而未离，故曰浑沦。

郑注云："虽含此三始，而犹未有分判。"《老子》曰："有物浑成，先天地生。"

按：言天地未分时也。

浑沦者，言万物相浑成而未相离。

郑注云："言万物莫不资此三者也。"

按：《列子注》云："虽浑然一气不相离散，而三才之道实潜兆乎其中。"

视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也，易无形畔。

郑注云："此明太易无形之时，虚豁寂寞。不可以视听寻。《系辞》曰：'易无体，此之谓也。'"

按：此说太易之义也。《周易正义》曰："易则随物改变，应变而往，无一体可定也。"

易变而为一。

郑注云："一主北方，气渐生之始，此则太初气之所生也。"

按：此说太初也。

一变而为七。

郑注云："七主南方，阳气壮盛之始也。万物皆形见焉，此则太始气之所生者也。"

按：此说太始也。

七变而为九。

郑注云："西方阳气所终究之始也。此则太素气之所生也。"

按：此说太素也。

九者气变之究也，乃复变而为一。

郑注云："此一则元气形见而未分者。夫阳气内动周流终始，然后化生一之形气也。"

按：此言元气见而未分。

一者形变之始，清轻者上为天。

郑注云："象形见矣。"

浊重者下为地。

郑注云："质形见矣。"

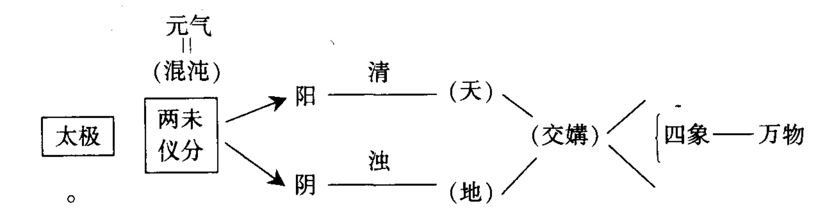
以上《易纬乾凿度》之文，言万物之生成，本于《周易》，故郑注此文，亦本于《周易》。《易纬乾凿度》又云："太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。"《老子》云："道生一，一生二，二生三，三生万物。"《易纬》中之"太易"与《老子》之"道"及《周易》之"太极"皆谓无形也，由无形而生有形。然无形何以能生有形？郑氏以为太初者，亦忽然而自生也。故《易·系辞》云：

"《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"

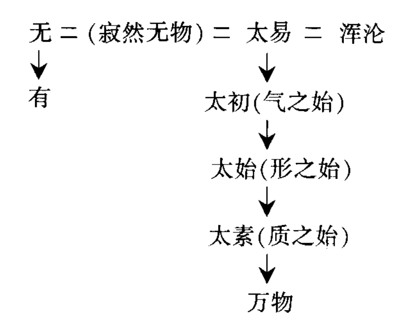
八卦者，万物之象也。故《易·系辞》又云：

"古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"

故八卦可以代表万物也。如是则《周易》万物生成之体系为：（下二表引日人安居香山所著《纬书》）



而《易纬乾凿度》万物生成之体系则为：



由上二表所列可证《易纬》万物生成之理论，由《周易》而来。然由郑注引《老子》之语观之，《易纬》之说，或亦旁采道家之论也。要之，郑氏之所援引，皆为阐述经义也。

(2)论卦之生成

《易纬乾凿度》云："《易》变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻上为天，浊重下为地。"

郑注云："易太易也。太易变而为一，谓变为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。乃复变为一，一变误耳，当为二，二变而为六，六变而八。则与上七九意相协。不言如是者，谓足相推明耳。九言气变之究也。二言形之始，亦足以发之耳。又言乃复一之，易之变一也。太易之变，不惟是而已。乃复变而为二，亦谓变而为太初。二变为六，亦谓变而为太始也。六变为八，亦谓变而为太素也。九阳数也，言气变之终。二阴数也，言形变之始，则气与形相随此也。初太始之六，见其先后耳。《系辞》：'天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十。'奇者谓阳，偶者为阴。奇者得阳而合，偶者得阴而居，言数相偶乃为道也。孔子于易系，著此天地之数，下乃言子曰明天地之道，本此者也。一变而为七，是今阳爻之象；七变而为九，是今阳爻之变。二变而为六，是今阴爻之变；六变而为

八,是今阴爻之象。七在南方象火,九在西方象金,六在北方象水,八在东方象木。自太易至太素,气也,形也,既成四象,爻备。于是清轻上而为天,重浊下而为地,于是而开阖也。天地之与乾坤,气形之与质本,同时如表里耳。以有形生于无形,问此时之言斯为之也。"

按:此言两仪生四象之由也。

物有始有壮有究,故三画而成乾,乾坤相并生。

郑注云:"物于太初时如始,太始时如壮,太素时始究。而后天地开辟,乾坤卦象立焉。三画成体,象卦亦然。"

按:郑注《乾凿度》上有云:"象一七九也,夫阳则言乾成者,则坤成可知矣。"

物有阴阳,因而重之,故六画而成卦。

郑注云:"此言人皆所及,无苟然。"

按:郑注《乾凿度》上有云:"阴阳刚柔之与仁义也。"

乾坤卦成,由天地之开阖,其意由《周易》四象生八卦之说而来。至六画成卦之说,而郑氏释以"阴阳刚柔之与仁义",乃本于《周易·说卦传》。《说卦》云:"昔者圣人之作《易》也。将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道;曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。"则其阐述经义,固可证也。

(3)论《周易》《上经》《下经》之分:

《易纬乾凿度》云:"孔子曰:'阳三阴四,位之正也。'"

郑注云:"三者东方之数,东方日所出也。又圆径一而周三。四者西方之数,西方日所入也。又方者径一而帀四也。"

按:三者为奇,东方之数,故为阳也;四者为偶,西方之数,故为阴也。

故《易卦》六十四分而为上下,象阴阳也。夫阳道纯而奇,故《上篇》三十,所以象阳也。

郑注云:“阳道专断,兼统阴事,故曰纯也。”

阴道不纯有偶,故《下篇》三十四,所以法阴也。《乾》、《坤》者,阴阳之根本,万物之祖宗也。为《上篇》始者尊之也。《离》为日,《坎》为月,日月之道,阴阳之经,所以终始万物,故以《坎》、《离》为终。

郑注云:“言以日月终天地之道也。”

《咸》、《恒》者,男女之始,夫妇之道也。人道之兴,必由夫妇,所以奉承祖宗为天地主也。故为《下篇》始者,贵之也。《既济》、《未济》为最终者,所以明戒慎而存王道。

郑注云:“夫物不可穷,理不可极,故王者亦常则天而行,与时消息,不可安而忘危,存而忘亡。未济者,亦无穷极之谓者也。”

按:《易·系辞下》云:“子曰:危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”

孔子曰:“《泰》者,天地交通,阴阳用事,长养万物也。《否》者,天地不交通,阴阳不用事,止万物之长也。《上经》象阳,故以《乾》为首,《坤》为次,先《泰》而后《否》。”

郑注云:“先尊而后卑,先通而后止者。所以类阳事也。”

《损》者阴用事,泽损山而万物损也。下损以事其上。

郑注云:“象阳用事之时,阴宜自损以奉阳者,所以戒阴道以执其顺者也。”

《益》者阳用事,而雷风益万物也,上自损以益下。

郑注云:“当阴用事之时,阳宜自损以益阴者,所以戒阳道以弘其

化也。"

《下经》以法阴,故以《咸》为始,《恒》为次,先《损》而后《益》。

郑注云:"《咸》则男下女。《恒》则阳上而阴下,先阴而后阳者以取类阴也。各顺其类也。"

以上《乾凿度》之文,论《周易》分《上经》《下经》以象阴阳。《上经》三十卦,首《乾》、《坤》而终《坎》、《离》;《下经》三十四卦,始《咸》、《恒》而终《既济》、《未济》。盖先儒以《上经》言天道,故以为阳;《下经》言人事,故以为阴。《经咸卦正义》云:"孔子序卦,不以《咸》系《离》"(按:《离》为上经之末,《咸》乃下经之始。孔子序卦,《上经》至《离》而止,《下经》由《咸》而始,《咸》《离》不相系。)。《系辞》云:"二篇之策。则是六十四卦,旧分上下。《乾》、《坤》象天地,《咸》、《恒》明夫妇,《乾》、《坤》乃造化之本,夫妇实人伦之始,因而拟之,何为不可?"而此论六十四卦之分上下经,多据于卦象。故郑玄之注,多本于经。如《乾》为首,《坤》为次,郑氏所谓先尊而后卑也。《系辞》云:"天尊地卑,《乾》、《坤》定矣。"先《泰》而后《否》,郑氏所谓先通而后止者也。《序卦》云:"《履》而《泰》然后安,故受之以《泰》,《泰》者,通也。物不可以终通,故受之以《否》。"又如以《咸》为始,《恒》为次,郑注男下女,阳上而阴下,皆经文也(《恒卦》彖曰:刚上而柔下,与阳上而阴下意同)。《序卦》云:"夫妇之道,下可以不久也,故受之以《恒》。"先《损》而后《益》,郑氏所谓先阴而后阳者,以取类阴也。

《序卦》云:"《损》而不已,必《益》,故受之以《益》。"若此之等,皆于经义有所发明,是亦藉纬注而阐述经义也。

(4)其他:

《易纬坤灵图》云:"丘序曰:'《天经》曰:"《乾》,元亨利贞。"'爻曰:'飞龙在天,利见大人。'"

郑注云:"谓《易》为天经者,圣人所制作。《乾》有四德,飞龙在

天，此圣人以至德居天子位也。序此之言说之也。"

按：旧说《易》历三圣，伏羲制卦，文王《系辞》(卦辞，爻辞也)，孔子作《十翼》。故郑氏谓圣人所制作也。《乾》有四德者，《易·乾·文言》："君子行此四德者，故曰：《乾》，元亨利贞。"疏云："元亨利贞为《乾》之四德。"

《易纬稽览图》云："甲子卦气起《中孚》。"

郑注云："卦气，阳气也。《中孚》，卦名也。中者和也，孚者信也。经言《中孚》豚鱼，言庶人养也。举庶人言之，其所养微也。言微阳生于坎而为雷声，尚未闻于人而知于律历，俞助作也。若言天子出耕，诸侯当而耕也，故以言之。"

按：《周易·中孚》云："《中孚》豚鱼吉，利涉大川，利贞。"《彖》曰："《中孚》，柔在内而刚得中，说而巽孚，乃化邦也。豚鱼吉，信及豚鱼也。"《周易·序卦》云："节而信之，故受之以《中孚》。有其信者必行之。"《周易·杂卦》云："《中孚》，信也。"

以上所引二例，郑氏之注，皆在阐述经义也。而《易纬》之中，郑氏之注，阐述经义者，固不限于上举，仅陈数例，以征郑玄纬注阐述经义之信耳。

第六节　郑玄纬注之阐述阴阳家之学说

两汉之谶纬，由阴阳家之学说，托名儒家而生也。故阴阳家之学说，为谶纬思想之主体。纬书之文，固有合于经义者，然以经为饰，乃作谶纬者之手段，对阴阳五行之阐发，乃其目的。此纬书中阴阳家之学说，所以多于阐经之说也。两汉经学，既与谶纬相表里，则阴阳家之学说，自不可以其非经而忽之也。且郑氏既以纬注阐述经义，是阴阳家之学说，与经义有关也。故于注纬之时，据纬书之意，而对阴阳家之学说加以阐述，亦颇有助于汉代经学之参稽。至其对阴阳家学说阐述之种类，因纬中所含者多，故择要而述焉。

（一）五帝与感生

谶纬家之五帝，谓五天帝也。其名或源于《周礼》，《周礼·天官太宰》云："祀五帝。"郑注云："五帝，谓四郊及明堂。"盖五天帝各有方色，及其所主之德（五行之德，木火金水土也），《史记·封禅书》云："（高祖）问故秦时上帝，祠何帝也？对曰：'四帝有白青黄赤之祠。'高祖曰：'吾闻天帝有五。而四何也？'于是高祖……乃立黑帝。"据汉人之言，五帝居于太微宫中。五帝之名，东方曰青帝（亦作苍帝）灵威仰，故东方主木色青；南方曰赤帝赤熛怒，故南方主火色赤；西方曰白帝白招矩，故西方主金色白；北方曰黑帝汁光纪，故北方主水色黑；中央曰黄帝含枢纽，故中央主土色黄。五帝之子，感生人世，则为天子，各以其所尚之德为运，并尚其所主之方色。此说乃汉世谶纬家流行之说也。郑玄于纬注中，往往加以阐述，如：

《尚书帝命验》云："帝者承天立五府，以尊天重象。五府，五帝之庙。苍曰灵府；赤曰文祖；黄曰神斗；白曰显纪；黑曰元矩。唐虞谓之五府，夏谓之世室，殷谓之重屋，周谓之明堂，皆祀五帝之所也。"

郑注云："唐虞之天府，夏之世室，殷之重屋，皆同矣。象五精之神。天有五帝，集居太微，降精以降圣人，故帝者承天立五府，是为天府，赤帝赤熛怒之府，名文祖，火精，光明，文章之祖，故谓之文。周曰明堂黄帝，含枢纽之府，而名神斗，斗主也，土精，澄静，四行之主，，故谓之神主。周曰太室白帝，白招矩之府曰显祀，法也，金精，断割，万物成，故谓之显祀。周曰总章黑帝，汁光纪之府，名元矩，矩法也，水精，元昧，能权轻重，故谓之元矩。周曰元堂苍帝，灵威仰之府，名灵府，周曰青阳。"

此种五帝感生之说，为谶纬家言，而郑玄注礼，即本于此。因天帝感生而为人帝，故人帝配于天帝也。感生合德之说，今存纬书中，仍稽而可见也。如：

《易纬坤灵图》云："尧之精阳，万物莫不从者，帝必有洪水之灾，天生圣人使救之，故言乃统天也。摄天之业，使之理也。"

郑注云:“言尧在天阳精所生。”

按:阳精为火,故尧以火德王。故《中候·握河纪》云:“粤若尧母曰庆都,游于三河,龙负图而至,其文要曰:亦受天佑,眉八采,鬓发长七尺二寸,兑上丰下,足履翼宿,既而阴风四合,赤龙感之,孕十四月而生尧于丹陵,其状如图,身长十尺。”

《尚书纬帝命验》曰:“姚氏纵华感枢。”

郑注云:“纵,生也。舜母感枢星之精而生舜重华,枢如虹也。”

按:枢星之精为土,故舜以土德王。故《中候·握河纪》云:“相谓曰:河图将来告帝以期,知我者重瞳黄姚。郑注云:‘重瞳指舜也。黄土色,舜以土王。姚,舜之姓也。’”《诗纬含神雾》云:“握登见大虹,意感而生舜。”《河图》宋均注云:“握登见大虹,意生黄帝谓舜。”是也。

《尚书帝命验》云:“禹白帝精,以星感,修纪山行,见流星意感,栗然生姒戎文禹。”

郑注云:“星,金精也。栗然,威貌。姒,禹氏,禹生戎地,一名政命(政命一作文命)。”

按:星金精者,谓夏以金德王也。《孝经钩命决》云:“命星贯昴,修纪梦接生禹。”故《帝王世纪》云:“修己山行,见流星贯昴,梦接,意感生禹于石纽。”

《中候·契握》云:“天乙在亳。”

郑注云:“天乙汤名,契后十三世生主癸,主癸之妃曰扶都,见白气贯月,意感,以乙日生汤,号天乙。”

按:汤以水德王。故《契握》又云:“化为黑玉,赤勒曰:玄精天乙受神福命之,子伐桀命克,予商灭夏天下服。”郑注云:“化变也,勒刻也。玄精,水也。汤以水王,故曰玄精,天命之伐桀也。”

《中候·稷起》云:“苍耀稷生,感迹昌。”

按:谓周以木德王也。《雒书·灵准听》云:“苍帝姬昌,日角鸟

鼻，身长八尺二寸，圣智慈理。”是也。

五帝感生之说，乃阴阳家于终始五德后，所据以创出之新说，谶纬家用以作为帝王膺命之要件。纬书之中，五帝三王，皆有感生之记载，而郑玄皆为之注，是阐述阴阳家之说也。

然此五帝感生之说，《礼经》中亦有明文，郑氏于纬注中，乃详言之，足补经说之阙也。

（二）天文历运

（1）地球之运行

《尚书纬考灵曜》云：“地有四游，冬至地上北而西三万里；夏至地下南而东三万里；春秋二分其中矣。地常动不止，譬如人在舟中而坐，舟行而人不觉。”

郑注云：“地盖厚三万里，春分之时，地正当中。自此地渐渐而下，至下夏之时，地下游万五千里，地之上畔与天中平。夏至之后，地渐渐向上，至秋分，地正当天之中央。自此渐渐而上，至冬至，上游万五千里，地之下畔与天中平。自冬至后，地渐渐而下。”又注云：“天旁行四表之中，冬南夏北春西秋东，皆薄四表而止。地亦升降于天之中。冬至而下，夏至而上，二至上下，盖极地厚也。地与星辰俱有四游，春分四游之极地，虽西极升降正中。从此渐而东，至春末复正。自立夏之后北游，夏至北游之极地，则升降极下，至夏季复正。立秋之后东游，秋分东游之极地，则升降正中，秋季复正。立冬之后南游，冬至南游之极地，则升降极上，冬季复正。”

按：此论地球四季运转之位置也。

（2）月行九道

《尚书纬考灵曜》云：“万世不失九道谋。”

郑注云：“《河图帝览嬉》云：黄道一，青道二，出黄道东。赤道二，

出黄道南。白道二,出黄道西。黑道二,出黄道北。日春东从青道,夏南从赤道,秋西从白道,冬北从黑道。立春星辰西游,日则东游。春分星辰西游之极,日东游之极。日与星辰相去三万里。夏则星辰北游,日则南游,夏至星辰北游之极,日南游之极,日与星辰相去三万里。以此推之,秋冬放此可知。计夏至之日,日在井,星正当嵩高之上,以其南游之至极,故在嵩高之南万五千里。所以夏至有尺五寸之影也。于时日又上极,星辰下极,故日下去东并三万里也。"

按:《汉天文志》云:"日有中道,中道者黄道也。"一曰光道。王先谦补注云:"黄,光古字通。"

(3)日月之行

《尚书纬考灵曜》云:"日月东行,而日行迟,月行疾何?君舒臣劳也。日,日行一度,月日行十三度十九分度之七。"

郑注曰:"日之行,冬至之后,渐差向北,夏至之后,渐差向南,日差大分六,小分四。大分六者,分一寸为十分,分小分四者,分一寸为十分,一寸千里,则差六百四十里。"

郑玄自幼即好天文占候风角隐术,又善算术,故对天文历运之学皆有所阐述,其说未必与今皆合,然能知星球之运行,及黄道赤道与天体之关系,是已具有科学精神矣。

(三)符应

《易纬乾凿度》云:"孔子曰:'《洛书摘六辟》曰:建纪者岁也。'成姬仓有命在河,圣孔表雄德,庶人受命麟征,《易历》曰:阳纪天心。"

郑注云:"建纪者,谓大易爻六七八九之数,此道成于文王圣也,孔表雄著汉当兴,以庶人之有仁德,受命为天子,此谓使以获鳞为应。易犹象也,孔子以历说易名曰象也。今《易象》四篇,是纪古说,假借字耳。"

别序圣人,题录兴亡州土名号姓友符。

郑注云:“言孔子将此应之,而作谶三十六卷。”

按:此言孔子应天命而作谶也。

《易纬乾凿度》云:“亡殷者纣,黑期火代,仓精受命,女正昌效纪,承余以著当。”

郑注云:“火戊部也,午为火,必言火代者,木精将生,为之将粗代土也。又当为火子,又使其子为木塞水,是助仓精绝殷之象,字或作之灭,动效承余,以著所当,文王所出,今八元者是也。(正文火代二字,钱本作火戊。注木精将生,为之将粗代土也。二句钱本生字作王,粗字作相,代字作戊,又使其子为木塞水,是助仓精绝殷之象二句,钱本作又火使其子为己塞水,是明仓精绝殷之象。)”

按:文王受命之说,不止于此。《尚书中候·合符后》云:“王燔以告天,出涘以燎,群公咸曰休哉!有火自天,出于王屋,流为赤乌,成文,雀书之福。”郑注云:“流行也,五至犹五来。文王得赤雀丹书,今武王致赤乌,俱应尚赤,故言成文也。”

《尚书中候·擿浴戒》云:“周公践阼理政,与天合志,万序咸得,休气充塞,藩侯陪位,群公皆就立如舜,周公差应,沈璧于河。至于日昃,荣光汩河,白云起,青云浮至,青龙仰元甲临坛上济止图,周公视三公视其文,言周世之事五百之戒与秦汉事。”

郑注云:“差应,邪错在后,圣人在神位,故近之泊覆也。周公摄政归美成王,制礼作乐天下治,荣光五色从河出,幕覆其上,浮云从荣光中来。青龙灵威仰之使也。元甲所以裹图也。圣人故先精明视。”

按:青龙灵威仰之使,灵威仰谓苍帝也。

谶纬书中言符应者甚多,盖邹衍所创之终始五德之运,必赖符应以承之,故历世受命皆有祥兆。此说以秦、汉间流行最盛,盖方士鼓动也。符应事物,种类甚多。有“文字瑞如图书,神仙瑞如真人,器物瑞如宝鼎,矿物瑞如金玉,植物瑞如嘉禾,动物瑞如龙凤,地瑞如醴泉,天瑞如德星,感生瑞如刘媪,感蛟龙生高祖等”(见陈槃庵先生《秦汉间之所

谓符应论略》),而郑氏每于纬注中阐述之。

(四)太一与九宫四正四维

《易纬乾凿度》云:"卦者,挂也,挂万物视而见之。故三画已下为地,四画以上为天。物感以动,类相应也。阳气从下生,动于地之下,则应于天之下;动于地之中,则应于天之中;动于地之上,则应于天之上。故初以四,二以五,三以上,此谓之应。阳动而进,阴动而退,故阳以七,阴以八为彖。易一阴一阳,合而为十五之谓道。阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则彖变之数若一,阳动而进,变七之九,象其气之息也;阴动而退,变八之六,象其气之消也。故太一取其数,以行九宫四正四维,皆合于十五。"

郑注云:"太一者,北辰之神名也。居其所曰太一。常行于八卦日辰之间,曰天一,或曰太一。出入所游息于紫宫之内外,其星因以为名焉。故《星经》曰:天一、太一,主气之神。行犹待也。四正四维,以八卦神所居,故亦名之曰宫。天一下行,犹天子出巡狩,省方岳之事,每率则复。太一下行八卦之宫,每四乃还于中央。中央者,北辰之所居,故因谓之九宫。天数大分,以阳出,以阴入。阳起于子,阴起于午。是以太一下九宫,从坎宫始,坎中男,始,亦言无适也。自此而从于坤宫,坤宫母也。又自此而从震宫,震宫长男也。又自此而从巽宫,巽宫长女也。所行者半矣。还息于中央之宫。既又自此而从乾宫,乾父也。自此而从兑宫,兑少女也。又自此从于艮宫,艮少男也。又自此从于离宫,离中女也。行则周矣。上游息于太一天一之宫,而反于紫宫。行从坎宫始,终于离宫。数自太一行之,坎为名耳。出从中男,入从中女,亦因阴阳男女之偶为终始。云从自坎宫必先之坤者,母于子养之勤劳者,次之震,又之巽,母从异姓来,此其所以敬为生者。从息中而复之乾者,父于子教之而已,于事逸也。次之兑,又之艮,父或老,顺其心所爱,以为长育,多少大小之行,已亦为施。此数者合十五,言有法也。"

按:四正四维,谓八卦之方位也。汉孟喜卦气图,以坎、离、震、兑

为四正卦。四维谓乾、坤、巽、艮也。以太一之神为最尊贵者，乃汉代方士之说也。《史记·封禅书》云："亳人谬忌奏祠太一方曰：天神最贵者太一。太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢七日为坛，开八通之鬼道。于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。后人复上书言古者天子三年壹用太牢祠神三一，天一，地一，太一。天子许之，令太祝领祠之于忌太一坛上。"《易纬》据之而与四正、四维合为太一九宫四正四维之说，虽言卦气，实阴阳家之学说也。

（五）灾异：

《易纬辨终备》云："纬赢缩辰中效当。"

郑注云："纬，五纬。盈缩，行有进退也。辰星仲谓卯、酉、子、午。候星辰之常，以四仲之月，视其效当与不也。"

按：此言候星辰之变而观灾也。

拒白甄商金大谋兵。

郑注云："拒白，太白之主杀罚而金宿，故甄商金声，言太白大为众之候元武，兵大谋之也。"

按：此言太白主兵也。《春秋纬佐助期》云："太白入轸，兵大起。又五星入轸者，皆为兵大起。"又《春秋纬握诚图》云："太白入西华门，出东华门，大臣作乱，谋其主，若诸侯不从王命。期百八十日若一年。"

灾异之说，汉儒多喜言之，此阴阳家之说也，谶纬书中所载甚多，于首章已言之。郑注纬书中，阐述灾异者亦多，例不胜举，故引上例以明之也。

谶纬诸书，虽有合于经义者，然究非经书，故以阴阳五行，符命灾异为其主要内容。符命灾异，上已举之，其述阴阳五行者，首章已言之矣，故不赘述。

第七节　郑玄纬注对后世之影响

谶纬学说,在汉之前,多与五经无涉。自秦焚书,六经多佚,汉初授受,悉赖口传,而传经儒者,多为齐人,故习于谶纬之说。且斯时天人相应之学大盛,于是今文家每引阴阳五行及符命灾异以说经,遂使谶纬之学,杂入于经中,其后施政、论人、论事,莫不据于谶纬,于是谶纬之学乃风靡于天下矣。其说虽不经,然其支配后世,几达二千年之久,其影响后世也,可谓大矣。

盖人虽为父母所生,然处于自然之中,自不能超出自然而独立,故受天支配之感,时时潜藏于心,而膺命合运之思想,今人犹自有之,特其说法与前不同耳。

谶纬之学,盛行于汉魏之世。自魏之后,晋、刘宋、北魏、隋、唐、元、明诸朝,对于谶纬,皆有禁令。观于前代之禁,则知此种势力不可戢也。不然,何必禁耶?且历代之禁谶纬,非因其不信而禁之也,乃由其固信而禁之也。盖得国者欲其久,受命者欲其固。而谶纬之在前世,既可受命,当然亦可移祚。故有国者,乃以谶纬之存在而妨碍其政权也。去之之法,唯有禁耳。若隋禁谶纬,可谓力矣。然由其开国取号之意,可以知杨氏父子迷信谶纬之深也。隋朝开国之号本为随,文帝以随字从辵,有国祚迁徙不安之义,故去辵而以隋为国号,谓其不信谶纬,岂可得乎?盖此种思想,自汉而后,深入于人心,偶遇可乘之机,即欲拜符受命,其例甚多,今略举二一以言之。如《旧唐书·王世充传》云:

> 有道士桓法嗣者,自言解图谶,乃上孔子闭房记,画作丈夫持一竿以驱羊。释隋杨姓也,干一者,王字也。王居羊后。明相国代隋而为帝也。又取《庄子·人间世》、《德充符》二篇上之。法嗣释曰:"上篇言世,下篇言充,法即相国名矣。明当德被人间,而应符命为天子矣。"世充大悦曰:"此天命也。"再拜受之,即以法嗣为谏议大夫。

此乃受汉代谶纬思想之影响也。又如宋洪迈云：

> 隋炀帝谓李氏当有天下，遂诛李金才之族，而唐高祖乃代隋。唐太宗知女武将窃国命，遂滥五娘子之诛，而阿武婆（谓武则天）几易姓。

以上所举，皆谶纬思想流被于后世之结果也。然此种思想，与人俱来，可信而不可信，不可信而可信，虽时至今日，仍有人于潜在之意识中，存有此种微妙之思想。国运也，家运也，个人之命运也，犹时以此系之。然天生万物，以人最灵，取时制宜，要在吾人慎择之耳！此谶纬对后世之影响也。

然而，郑玄纬注对后世复有何影响耶？论者以为郑玄笃信谶纬，又以谶纬乱经。如梁许懋云：

> 郑玄有参，柴之风，不能推尊正经，专言纬候之书。（《梁书·许懋传》）

孔颖达云：

> 郑玄笃信谶纬。（《舜典疏》）

此言郑玄信谶纬也。王应麟云：

> 郑康成释经，以纬书乱之。（见《困学纪闻》卷四）

此言郑玄以纬乱经也。以上三家之言，岂果如是乎？实则未必皆然也。盖东汉之世，谶纬乃为国教，且学者多习之。郑玄精于谶纬，亦为事实，然其言曰："公羊长于谶。"由是观之，郑虽信谶纬，然于谶纬，必有所不言者也。

至谓郑玄以纬乱经,是则不然也。以纬乱经者,汉之今文家也。盖今文家多明悉邹衍之学、故以谶纬相附也。然而郑玄《六艺论》云:

> 六艺者图所生也。

其说固不可信,然郑氏如是言者,必因经中有谶纬也。且若《礼记》、《公羊》、《穀梁》等书,或汉时增辑,或汉时始出,其中所载,近于谶纬,或竟据于谶纬者,乃西汉传经者乱之也,此不得归咎于郑玄也。

郑玄性耽于经,故毕生尽瘁于经学,其所注经书,固有以纬释之者,但经中既有谶纬之事,故必以谶纬释之也,谶纬之中,有可据之言,故亦必引谶纬释之也。孔颖达疏经之注,号为《正义》,然而多引纬书,是又何说乎? 盖不如是则经义不可以全明。由是观之,郑氏以纬释经,不惟非乱之也,乃明之也。故虽有力倡尽删经中谶纬者,然因其根柢甚固,欲废而不能也。欧阳修曰:

> 士之所本,在乎六经,而自暴秦燔书,圣道中绝,汉兴,收拾亡逸,所存无几,或残篇断简出于屋壁,而余龄昏眊,得其口传,去圣既远,莫可考证,偏学异说,因自名家。然授受相传,尚有师法。及晋宋而下,师道渐亡。章句之篇,家藏私蓄。其后各为笺传,附著经文,其说存亡,以时好恶,学者茫昧,莫知所归。至唐太宗时,始诏名儒撰定九经之疏,号为《正义》,凡数百篇,自尔以来,著为定论。凡不本经义者,谓之异端。则学者之宗师,百世之取信也。然其所载既博,所择不精,多引谶纬之书,以相杂乱,怪奇古僻,所谓非圣之书,异乎正义之名也。臣欲乞特诏名儒学者,悉取九经之疏,删去谶纬之文,使学者不为怪异之言所惑乱,然后经义统一,无所驳杂,其用功至少,其为益则多,臣愚以为欲使士子学古劝行,而不本六经,欲学六经,而不去其诡异驳杂,欲望功化之成,不可得也。

修谓谶纬之非,汉人已自见及,若桓谭、张衡,已俱论其非矣。然

而，传经者，汉人也。谶纬者，汉人之思想产物也。经者所以致用也。汉人以谶纬附经，是用经之法也。吾人处于今世，于古之法，但知其是非而已，譬若谶纬之说，能知其背景，知其内容，知其在经学上之价值与地位，而不囿于其说，则删与不删，固不足论也。

郑注纬书略述

吕　凯

郑注纬书，虽经全部辑集，然以其数量甚巨，本文限以字数，不克悉为印出，今仅依所辑集郑注纬书之种类，分述于后。

第一节　《易纬》之考辑

(一)《易纬乾凿度》

按:《四库全书总目提要》云:

《周易乾凿度》，郑康成注，与《乾坤凿度》，本实二书。晁公武并指为仓颉修古籀文，误并为一，《永乐大典》遂合加标目。今考宋志有郑康成注《易乾凿度》三卷，而不及《乾坤凿度》，则知宋时固自单行也。说者称其书出于先秦，自《后汉书》、南北朝诸史、及唐人撰《五经正义》，李鼎祚作《易传》，征引最多，皆于易旨有所发明，较他纬独为醇正。至于太乙九宫，四正四维，皆本于十五之说，乃宋儒戴九履一之图所由出，朱子取之，列于本义图说。故程大昌谓汉魏以降，言《易》、《老》者，皆宗而用之，非后世所托

为，诚稽古者所不可废矣。原本文字断缺，多有讹舛。谨依经史所引各文，及旁采明钱叔宝旧本，互相校正，增损若干字，其定为上下二卷，则从郑樵《通志》之目也。

兹据武英殿本（简称殿本）为主，再以《古经解汇函》本（简称古本）、《黄氏逸书考》本（简称黄本）、《纬书集成》本（油印，简称集成本）辑校而成、依原书分《易纬乾凿度》卷上，《易纬乾凿度》卷下。

（二）《易纬稽览图》

按：《四库全书总目提要》云：

《后汉书·樊英传》注举七纬之名，以《稽览》冠《易纬》之首。《隋志》郑康成注《易纬》八卷，《唐志》宋均注《易纬》九卷，皆不详其篇目。《宋志》有郑康成注《稽览图》一卷，《通考》七卷。而马氏《经籍考》，载《易纬》七种，亦首列郑注《稽览图》二卷。独陈振孙《书录解题》，别出《稽览图》三卷，称与上《易纬》相出入，而详备不同，似后人掇拾纬文依托为之者，非即康成原注之本。自宋以后，其书亦久佚弗传。今《永乐大典》载有《稽览图》一卷，谨以《后汉书·郎颉传》，《杨赐传》、隋唐《王劭传》所见纬文及注参校，无不符合，其为郑注原书无疑。惟陆德明《释文》引“无以教之曰蒙”，《太平御览》引“五纬各在其方”之文，此本皆阙如。则意者书亡仅存，已不免于脱佚矣。其书首言卦气起中孚，而以坎离震兑为四正卦，六十卦，卦主六日七分。又以自复至坤十二卦为消息。余杂卦主公卿侯大夫，候风雨寒温以为征应。盖即孟喜京房之学所自出。汉世大儒言易者，悉本于此，最为近古。至所称轨筴之数，以及世应游归，乃兼于日家握步之法。考唐一行，推大衍之策，以算术本于易，故其本议，代轨德运，及六卦议言一月之策，九六，七八发敛术言中节候，卦皆与《稽览图》相同。独所云天元甲寅以来至周宣帝，宣帝宣政元年，则似甄鸾所推甲寅元历

> 之术。而又有云太初癸巳，则古无以此为元者。其他杂引宋永初，元嘉、魏始光、唐上元、先天、贞元、元和年号，纷错不伦，盖皆六朝迄唐，术士先后所附益，非《稽览图》本文。今审核词义，退文附书，以为区别。并援经注、史文，是正讹舛。依马氏旧录，析为上下二卷，庶言易学者，或有所考见焉。

今以殿本为底本，再据《古经解汇函》本，《黄氏逸书考》本，日本《纬书集成》本，辑校而成。依原书分《易纬稽览图》卷上，《易纬稽览图》卷下。

(三)《易纬通卦验》

按：《四库全书总目提要》云：

> 《易纬通卦验》，马端临《经籍考》，《宋史·艺文志》俱载其名。黄震《日抄》，谓其书大率为卦气发。朱彝尊《经义考》，则以为久佚。今载于《说郛》者，皆从类书凑合而成，不逮十之二三，盖是书失传久矣。《经籍考》、《艺文志》旧分二卷，此本卷帙不分，核其文义，似于人主动而得天地之道，则万物之蕴尽矣。以上为上卷。曰凡《易》八卦之气验应各如其法度以下为下卷。上明稽应之理，下言卦气之征验也。至其中讹脱颇多，注与正文往往相混，其字句与诸经注疏、《续汉书》刘昭补注，欧阳询《艺文类聚》、徐坚《初学记》、宋白《太平御览》、孙瑴《古微书》等书所征引，亦互有异同，第此书久已失传，当世并无善本可校。类书所载，亦辗转传讹，不尽可据。谨于各条下拟列按语，其文与注相混者，悉为厘正。脱漏异同者，则详加参校，与本文两存之。盖通其所可知，缺其所不可知，亦阙疑仍旧之义也。

今以殿本为底本，再据《古经解汇函》本、《黄氏逸书考》本、日本《纬书集成》本，辑校而成。依原书分《易纬通卦验》上，《易纬通卦

验》下。

(四)《易纬辨终备》

按:《四库全书总目提要》云:

> 《辨终备》一作《辨中备》。《后汉书·樊英传》注《易纬》凡六,为《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》,而终以此篇。马氏《经籍考》,皆称为郑康成注,而《辨终备》著录者一卷。今《永乐大典》所载,仅寥寥数十言,已非完本。且其文颇近《是类谋》。而《史记正义》所引《辨中备》,孔子与子贡言世应之说,与此反不类。或其书先佚而后人杂取他纬以成之者,亦未可定也。然别无可证,姑仍旧题云。

今据殿本为底本,再以《古经解汇函》本、《黄氏逸书考》、《纬书集成》本,录校而成。

(五)《易纬是类谋》

按:《四库全书总目提要》云:

> 《是类谋》一作《筮类谋》,马氏《经籍考》一卷,郑康成注。其书通以韵语缀辑成文,古质错综,别为一体,《艺文类聚》,《太平御览》诸书,引其文颇多,与此本参校并合,盖视诸纬略为完备。其间多言禨祥推验,并及于姓辅名号。与《乾凿度》所引《易历》者,义相发明,而《隋书·律历志》,载周太史上士马显所上表,亦有玉羊金鸡之语,则此书固隋以前言术数者所必及也。

今以殿本为底本,再据《古经解汇函》本、《黄氏逸书考》本、日本《纬书集成》本,辑校而成。

(六)《易纬坤灵图》

按:《四库全书总目提要》云:

《坤灵图》,孙瑴谓配《乾凿度》名篇。马氏《经籍考》著录一卷。今仅存论乾无妄大畜卦辞,及史注所引日月连璧数语。则其阙佚者,盖已夥矣。考《后汉书》注,《易坤灵图》第三,在《辨终备》、《是类谋》之上。而王应麟《玉海》,谓三馆所藏,有郑注《易纬》七卷。《稽览图》一、《辨终备》四、《是类谋》五、《乾元序制》六、《坤灵图》七、二卷、三卷无标目。《永乐大典》篇次亦然,今略依原第编香,盖从宋时馆阁本也。

今依殿本为底本,再据《古经解汇函》本,《黄氏逸书考》本,日本《纬书集成》本,辑校而成。

(七)《易纬乾元序制记》

按:《四库全书总目提要》云:

《乾元序制记》,《后汉书》注《七纬》名,并无其目。马氏《经籍考》,始见一卷。陈振孙疑为后世术士附益之书。今考此篇首简文王比隆兴始霸云云。孔颖达《诗疏》引之,作《是类谋》疏。又引《坤灵图》法地之瑞云云。今《坤灵图》亦无其文,而与此篇文意相合。又《隋书·王劭传》,引《坤灵图》秦姓商名官之文,亦在此篇。至其所言风雨寒温消息之术,乃与《稽览图》相近。疑本古纬所无,而后人于各纬中,分析以成此书者。晁公武谓其本出于李淑,当亦唐宋间人所妄题耳。

今依殿本为底本,再据《古经解汇函》本、《黄氏逸书考》本、日本

《纬书集成》本,辑校而成。

第二节　书纬之考辑

《尚书纬》,据《隋书·经籍志》,郑注《尚书中候》五卷外,复有《尚书纬》三卷。注云:郑玄注。而梁阮孝绪《七录》云:六卷,无篇目。《后汉书·樊英传》注云:"《书纬璇玑钤》、《考灵耀》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》也。"据《后汉书》注,则《书纬》为五篇,而《中候》不与焉。《七录》所谓六卷者,岂《中候》为一卷,合其他五篇而为六耶?其书自隋禁之后皆佚,明孙瑴《古微书》中,首辑《尚书纬》,序云:

> 贲居谨按:《隋史·经籍志·尚书纬》三卷,其目凡五,曰《璇玑钤》、曰《考灵耀》、曰《刑德放》、曰《帝命验》、曰《运期授》。皆主言天咫地游,帝王运历之大事,而五逸其三矣。稍可窥者,《考灵耀》、《帝命验》二文、亦复无篇第,无章次。姑循其义类而权为班部,至其丛沓错零、不可为颠委者?虽一语,虽三数语,犹复缀之,以志探赜之助,其《中候》请谶,别自为篇。

清马国翰《玉函山房辑佚书》辑《璇玑钤》一卷,《考灵耀》一卷,《刑德放》一卷,《帝命验》一卷,《运期授》一卷。皆无序。《续修四库全书提要》云:

> 《璇玑钤》,帝王御运,治历观天之器也。历之理,非数无以显;历之数,非象无以明,故第为先。《考灵耀》次之。王者观象治民,德为政本,政以弼教,斗华取象,庶狱哀矜,《刑德放》又次之。《帝命验》、《运期授》,则明五行相代之期,易姓而兴之理,故以终焉,特举其概,以补国翰之缺焉。

《玉函山房辑佚书》篇次,盖依《后汉书·樊英传》注。《黄氏逸

书考》本所辑篇次,首《考灵耀》,次《璇玑钤》,次《帝命验》,次《刑德放》,末《运期授》。近日人安居、中村二氏兼采中日所辑纬文,而成《纬书集成》,辑有《尚书纬》,篇次依《古微书》,首《考灵耀》、次《帝命验》、次《璇玑钤》(《古微书》、《璇玑钤》前有《尚书五行传》),次《刑德放》,次《运期授》。兹据其篇第依《古微书》、《玉函山房辑佚书》、《黄氏逸书考》诸本,录校而成。

(一)《尚书纬考灵曜》(曜一作耀)

按:《考灵曜》推步之作也。故《古微书·尚书纬考灵曜》序云:

贲居子曰:"学莫大于稽天,自尧历象,舜玑衡(《玉函山房辑佚书》玑衡作璇玑),于是礼乐兵刑一祖以天矣(《玉函山房辑佚书》引无'以'字)。后世以宣夜为殷制,周髀托于周公,然于天度多不相应。惟浑仪之图,师准璿玑(《玉函山房辑佚书》引无'惟'字。璿作'璇',音义皆同),历代宝用。自汉张衡铸为铜仪,迄唐之梁令赞、李淳风,以至许衡、郭守敬,莫能外焉。而不知其秘皆源于纬书。汉儒穷纬,故谈天为至精。此《考灵曜》所由名也。孔门之学,揆合唐虞,以故其传天官亦最密云。谓纬书不出于孔门者(《玉函山房辑佚书》无'者'字),汉儒亦何自而溯其术哉!此亦可为辟纬者抉疑。"

(二)《尚书纬帝命验》

按:帝命验,明五行相代之理也。《古微书·尚书帝命验》序云:

贲居子曰:"帝王之兴,自有命运,五德终始,录图更承,皆先革之以天象,错之以地文。是故皇帝王伯,春夏秋冬,望气前知,占瑞逆见,未有运世无本而得崛起在位矣。河不图、凤不至,孔子以不王而命验钟汉,此图纬之书所以着于删后与?不然,纬耳!谶耳!亦何重之云。"

(三)《尚书纬璇玑钤》

按:璇玑者,帝王御运治历观天之器也。《古微书·尚书璇玑钤》序云:

> 贲居子曰:"《璇玑钤》当是载历象之奥秘。而术已无传矣。"

(四)《尚书纬刑德放》

按:放,一作仿,一作收。《刑德放》,亦或作《刑将得放》。陈槃庵先生云:

> 放一作仿者,字通,而古籍多作放。作考、作收者,并形近致讹。《刑德放》又误作《刑将得放》,则卢文弨氏已辨之。云何刑德放? 刑者,杀罚。反面为德。德者,惠爱。……以天之刑德为政,为法则。曰此以配天。曰逆天非王道,诸如此类,即法天,仿效天则之说。《刑德放》之取义,盖亦在此。赵在翰释曰:"书道政事,是放天行,阴刑阳德,六合化成,其说不误也。"

(五)《尚书纬运期授》

按:《运期授》,盖明五行相代之期,易姓而兴之理。

第三节 《尚书中候》之考辑

《尚书中候》,郑玄《六艺论》云:"孔子求书,得黄帝元孙帝魁之书,迄秦穆公,凡三千二百四十篇,断远取近,定可以为世法百二十篇,以百二篇为《尚书》,十八篇为《中候》"(王应麟《玉海》卷三)。《史记·伯夷列传》司马贞《索隐》引《书纬》云:"孔子求得黄帝元孙帝魁之书,

迄秦穆公,凡三千三百三十篇,乃删以一百篇为《尚书》,十八篇为《中候》。"据此,则《中候》原为十八篇,梁阮孝绪《七录》云六卷,无篇目。《隋志》载《尚书中候》五卷,郑玄注,元梁有八卷,今残缺。《唐志》载郑玄注《书纬》三卷,《中候》不著录,盖久佚矣。明孙瑴《古微书》中,辑有《中候》,唯未分卷。清儒据《礼记正义》、《曲礼正义》、《史记》、《左传》,《后汉书注》、《宋书·符瑞志》、《汉魏遗书》、《魏书》、《南齐书》、《文选注》、《开元占经》、《通典》、《初学记》、《艺文类聚》、《太平御览》、《路史》、《古微书》、《玉函山房辑佚书》、《黄氏逸书考》等诸书,加以辑集。关于《中候》之篇次,清孔广林、张海鹏,依《宋书·符瑞志》之文,比类参校,将十八篇之目录,定出前后次序。《宋书·符瑞志》云:"勑省图,总序帝王,其最先者,故以为首。承帝之德,启王之运者,尧舜、禹也。《命历序》云:'尧修坛于河,受龙图。'《帝王世纪》云:'禅后二年,刻璧为书沉洛,今《中候·运衡》是也。'然则未禅作《握河纪》,既禅作《运衡》。故先《握河纪》而次《运衡》。《帝命验》云:'顺尧考德,《题期》、《立象》。'宋均云:'舜受禅习尧礼得之,演以为《考河命》,题五德之期,从将起之象,凡三篇,是舜事也,故继之。绍帝者王,故继之以《义明》。《义明》洞五九,法以为三王世,各九百年。三王之祖,并立尧庭,并有异徵,故继之以《苗兴》。《苗兴》者本三王之自出也。缵禹者汤,汤之先契,故继之以《契握》,而《洛予命》助之。商废周兴,肇基后稷,故继之以《稷起》,受命者文,助化者尚,故继之以《我应》、《洛师谋》。卒文业者武,故继之以《合符后》,成文武之德者周公,故继之以《摘雒戒》。周道鞠革,王灵下替,由是五霸兴焉,故继之以《霸免》。五霸桓公为盛,故继之以《准谶哲》,继周而王者秦,故继之以《觊期》。'"前十八篇之篇名既见,且为之次序,颇有条理可寻,故依其次,据《古微书》、《玉函山房辑佚书》,《黄氏逸书考》,及《纬书集成》等,录校而成:

(一)《敕省图》(一作《勑省图》)

按:见《诗》、《礼记正义》、《史记正义》、《通典》。陈槃庵先生云:

“勑，敕古通。勑省，义即诫省，自责。亦作省勑”（见《古微书录解题》）。

（二）《握河纪》（一作《握河矩》）

按：见《诗》、《礼记正义》、《周礼疏》、《路史》。《命历序》云：“尧修坛于河，受龙图，作《握河纪》。”《文选·王融〈曲水诗序〉》注引《帝王世纪》云：“尧与群臣，沉璧于河，乃为《握河纪》，即今《尚书中候》是也。或引无纪字。”

（三）《运衡》（一作《运行篇》）

按：见《礼记正义》、《魏书》、《御览》。

（四）《考河命》

（五）《题期》

（六）《立象》

按：宋均注云：“尧得图书，舜禅后，演以为《考河命》，《题期》、《立象》三篇。”遍检诸书，多引《考河命》，而《题期》《立象》无称，疑《题期》、《立象》乃《考河命》中下篇也。故引考概称《考河命》。今已亡佚，不能别异，总列左方，存此三题，以完其篇目云。

（七）《仪明》（一作《义明》）

按：见《周礼疏》、《南齐书》。《玉函山房辑佚书》云：“《周礼·地官·师氏》贾公彦疏引作《义明》，萧子显《南齐书》引作《仪明》，意‘义’‘仪’二字，古通用也。《古微书》仍《礼疏》著《义明篇》，今依用之。”是《古微书》、《玉函山房辑佚书》皆依《周礼疏》作《义明》也。

(八)《苗兴》

按:见《诗正义》、《路史》。孔广林曰:“三王之祖,并立尧庭,并有异征,故(《中候》义明之后)继之以《苗兴》。《苗兴》者,沂三王之由出也”(见《通德遗书·中候注·苗兴篇》)。王鸣盛曰:“《苗兴》者,圣人苗裔兴起也”(见《蛾术编·谶纬》)。陈槃庵先生云:“《苗兴》者,谓苗裔或苗胄兴起也”(见《古谶纬研讨及其书录解题》)。

(九)《契握》(一作《契握汤》)

按:见《诗》、《礼记正义》、《路史》。

(十)《雒予命》(一作《洛予命》)

按:见《诗》、《礼记正义》。《诗·商颂》谱《正义》引《尚书中候·维予命》。浦镗云:“雒”误“维”。《元鸟正义》又作“格予命”,山井鼎云:“格”恐“洛”之误。篇中言洛事,维格字传写讹误无疑。兹依那《正义》及《礼记·檀弓正义》所引,仍题洛予命一石。“雒”或作“洛”,二字同也。

(十一)《稷起》

按:见《诗正义》。谓稷起郑注,尧受河图录书,后稷有名录,苗裔当王。《玉函山房辑佚书》云:“《稷起命篇》起,推周之起,由于后稷,故篇中言太王文王之事。由契握推及于汤也。”

(十二)《我应》(一作《我应瑞》、一作《我膺》)

按:见《诗》、《礼记正义》、《周礼疏》。《〈诗·大雅·文王〉正义》

引郑注《我应序》云:"文王如丰,将伐崇,受赤乌。"

(十三)《雒师谋》

按:见《诗正义》,《太平御览》。

(十四)《合符后》

按:见《诗》、《礼记正义》。

(十五)《摘雒戒》(一作《摘雒贰》,或作《擿雒贰》)

按:见《诗正义》,《路史》。摘一作擿。摘,擿音同义同。陈槃庵先生云:"载籍亦或称《擿雒贰》,引戒作贰,余断其为形近而误。"

(十六)《霸免》

按:见《诗》,《礼记正义》。

(十七)《准谶哲》(一作《准谶咨》)

按:见《礼记正义》。

(十八)《觊期》

按:见《诗正义》。

第四节 其 他

郑注纬书,除上列以外,其他种类尚多,惜皆散佚,前人所辑佚书

中,可见者仅数条,今都为一节,列述于后:

(一)《礼纬含文嘉》

按:见《纬书集成》。今存二条。

(二)《乐动声仪》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(三)《乐叶图征》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(四)《春秋运斗枢》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(五)《孝经纬援神契》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(六)《孝经钩命决》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(七)《洛书灵准听》

按:见《纬书集成》。今存一条。

(八)《洛书》

按:见《纬书集成》。今存一条。

评 论

《利维坦》三百年

施米特(Carl Schmitt) 著
刘鑫 译

[编者按]施米特关于霍布斯的论述,除了1938年发表的专著,还有写于1937年的文章《霍布斯和笛卡儿思想中作为机械装置的国家》和1965年在*Staat*(《国家》)学刊上发表的题为《完成了的宗教改革》的书评——这里译出的这篇短评一九五一年四月五日发表在苏黎世的*Die Tat*(《行动》)报上,可见施米特一直关注学界的霍布斯研究动态。次年这篇短评重刊于*Universitas*(《大全》)杂志(H.2,1952,页179-181);意大利文版的施米特*Sritti su Hobbes*(《霍布斯研究》,Mailand:1986)收入了这篇评论。中译依据Carl Schmitt,*Staat*, *Groβraum*, *Nomos*(《国家、大空间和法》),Günter Maschke编,Berlin,1995年。

1651年,霍布斯的《利维坦》(*Leviathan*)在伦敦发表。霍布斯生于1588年4月5日,《利维坦》发表那年63岁,那时他已在内战中历练成熟。从那时起,"利维坦"就成为国家全能的象征,所有的一切都满怀惊恐地与其疏远。

如果我们赞扬那威胁要吞噬我们的暴政,我们就确实成了傻瓜。面对日复一日愈加强烈地侵袭我们的事实,我们如果竟愿视而不见,

那就是自我欺骗。

利维坦显现为多种形态,显现为有死的上帝和巨大的人,或者显现为巨大的动物和巨大的机器。每一个好的基督徒都知道,利维坦的爪子多么锋利,肚子何等巨大。格林(Julien Greend)在他的小说《利维坦》(1929)中描绘了这巨大动物的恐怖生命力。奥威尔(George Orwell)的《一九八四》对将来的幻想中,推断出这巨大机器所有的集体主义后果。今天,这些未来的幻想显现在许多人面前,至少已经潜在地存在于这些人所有的技术前提中。现代技术使得社会性的领会和吸纳铁板钉钉了,并且没法挣脱。当社会国家(Sozialstaat)同老的法权国家(Rechtsstaat)陷入冲突之中时,社会国家随处可以证明它比法权国家更强大。既然这更加真实,那就不应视而不见,并且在危险中也不应停止使用自己的理性。

霍布斯[①]在他那本声名狼藉的书中里所做的无非就是这些。但是人们需要替罪羊(Sündenbock),最简单的就是把最没有抵抗力的人说成是有罪责的。在这种情形下,最无抵抗力的人就是知识分子,就是《利维坦》这本书的作者。人们将他视为这个庞大怪物的创造者和发明者,因为他如此机智地处理这个庞大怪物。医生预言了瘟疫,但还有什么比度假胜地的公众煽动反对医生更容易的呢。在任何情况下,这都比对瘟疫的医学研究和治疗更为容易。人们只相信,这部关于利维坦的书的作者对自己的对象卑躬屈膝。因此,年老的霍布斯就如同他的学术研究主题,成了同样恐怖的图像。当这个位置还没有被马基雅维里占据时,霍布斯似乎是所有替罪羊中最声名狼藉的一位。不久前,编辑牛津版《利维坦》的欧克肖特(Michael Oakeshott)也用英国式

① [德文版编者注]John Bowle(《西方政治思想》的作者):霍布斯,17世纪宪政研究(10sh. 6d. by Jonathan Cape,1951年,伦敦)。在报纸和杂志上有预告,例如1951年8月31日的《旁观者》(一本英文期刊)就提到300年前出版的霍布斯的《利维坦》。

的幽默表达了这一点。①

替罪羊马基雅维里的情况如下：如果马基雅维里真的是个马基雅维里主义者的话，他就不会写那些声名狼藉的著作，而是会写一些令人虔诚、使人振奋、并充满和平宁静氛围的书，直接反对马基雅维里主义。在这些书中，他将宣称自己所有的对手都是恶棍和罪犯，但只要这些人翻然悔悟，他就愿意原谅他们。这才是真正的马基雅维里主义。② 但是，今天谁都知道，如何才能做到这样。如果霍布斯真的是利维坦这个魔鬼的崇拜者，他就不可能成为现代个人主义第一个系统的思想家。只需要把他的书读一遍就能够看到，霍布斯比他所有的批评者都更注重个人自由。他强调保护和服从之间的相互关系。他能够区分敌人和罪犯，并且一直严格维护所有人类

---

① ［德文版编者注］M. Oakeshott 编辑的《利维坦》（1946 年，牛津）的导言中写到：

> 霍布斯的时代确实已经原谅了斯宾诺莎对霍布斯的谴责，但当时斯宾诺莎很谦逊，并且是个犹太人；霍布斯却骄傲自大，自认为是个好基督徒。对霍布斯更严厉的诽谤也不能仅仅归结于这样一个事实，即马基雅维里已经被打造成了欧洲意识的替罪羊的一部分。

对马基雅维里的中伤，可参见 Sebastian de Grazia, *Machiavelli all'inferno*, Rombari 1990 (Laterza).

② ［德文版编者注］参见施米特，《政治的概念》(*Der begriff des Politischen*, 1963)，页123。这里施米特是在赞扬 Manuel Fraga Iribarne, 1962 年 3 月 21 日，施米特被授予 Madrider Instituto de Estudios Politicos［马德里政治研究所］荣誉研究员之际，他以一篇名为《二战之后的世界秩序》(*Die Ordnung der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg*)（vorl. Bd., S. 592 – 618）的报告作为答谢。Fraga 曾说：

> 一个学生对我说："我希望您不是个马基雅维里主义者"，对此我想用施米特相应的话来回答他："我的确不是"。何况，马基雅维里本人也不并马基雅维里主义者。如果他是的话，他就不会写那些给他带来不好声誉的书，而是写些令人笃信虔诚、使人振奋的书，他写的这些书是真正反马基雅维里的。很遗憾，我必须告诉您，我正准备要公布一个新的反马基雅维里者（Anti – Machiavelli）。

Fraga, *El Nuevoanti – maquiavelo*, Madrid1962, Instituto de Estudios Pliticos, 128S. 亦参 Schmitt, Glossarium, 1991, S. 49 (24. 11. 47) u. S. 55 (2. 12. 47).

权利的基础。他第一个宣称刑法的后果为不合法,第一个消除自然权利方面基本原则的模糊不清之处。霍布斯幸运的竞争对手洛克(Locke)晚了一代,当时,内战已经结束,情况又恢复正常。存在着同样幸运的时代,很容易构建一个自由的共同体。在更为艰苦的时日里,有人试图去挽救该被挽救的东西,在这样的时代,人们应该为这样的人欢呼,而不应该诋毁。

谁一旦成了替罪羊,就陷入了困境。替罪羊没有权利得到倾听,也没有指望获得怜悯。这一点取决于事物的本性。替罪羊应该为所有人付出代价,并且,当人们对一个有承载力(tragfähig)的替罪羊达成一致时,人们将很难放弃如此有用的动物。[1] 尽管如此,在霍布斯这里还是完成了一个明显的转变。由此我不仅想到了去年完美的《利维坦》新版本(如前面提到的欧克肖特编辑的《利维坦》,以及 Norberto Bobbio 编辑的《论公民》[*De Cive*,意大利文版,Turin,1948]),[2]还想到了上个月发表的两篇文章,其中反映了德国甚至欧洲的分裂。这两篇文章互不相关,也与纪念《利维坦》发表三百周年无关。

在东德的杂志《意义与形式》[3]中,波拉克(Karl Polak)发表了一篇名为《霍布斯与国家》的文章。他先讲了一段很长的斯大林语录,并指

---

① [译注]这是直译,意思是,人们一旦找到了一个最无抵抗力的替罪羊,人们习惯于把一切都推给这个替罪羊,这样的话人们就将很难放弃这个挡箭牌。

② [德文版编者注]关于 Bobbio 版,施米特匿名发表过评论,见《大全》(*Universitas*),1949,H.3,页330。

③ [德文版编者注]由德国文学艺术协会(前民主德国的机构)出版,Postdam,1950。

责霍布斯所主张的共产主义世界革命以及完全的公有化。[1] 相反在西德,慕尼黑的法哲学家希林(Kurt Schilling)在一篇名为《霍布斯的自然权利、国家和基督教》[2]的文章中提出了这样的问题:如今,从我们凝固的政治对立出发,是否还存在另一条理性的、可以通达的出路,比如霍布斯的国家社会理论;霍布斯的自然法基础将他同新教学说联系在一起,但并没有停留在中世纪的共同体秩序之中;霍布斯也对莱布尼茨、康德、费希特、谢林、黑格尔等非信仰的基督教世界产生了影响,却没有陷入基督教的虚无主义,在特定的意义上,希林认为巴特(Karl Barth)也陷入了基督教的虚无主义。[3]

这些值得注意的主题意味着什么? 它表明,东边(Osten)[4]在霍布

---

① [原编者注]Karl Polak《霍布斯与国家》(*Thomas Hobbes und der Staat*),发表于《意义与形式》(*Sinn und Form*)H.6,1950,页133-150——斯大林的语录是:

> 基础决定上层建筑,但这不意味着上层建筑只能反映基础,它是能动的、中立的;与它的基础的命运、阶级的命运以及体系的特征相比,上层建筑同样有效。相反,一旦人们在世界上建立起上层建筑,它就将形成一股巨大的、能动的力量,它积极地帮助它的基础构成形式和增强自身,它掌握一切尺度的目的是帮助建立新的秩序,摧毁和消除旧的基础和旧的阶级。

波拉克(1905-1963)于1935年在《苏维埃国家》(*Sovetkoje Gosudarstwo*)这本杂志上(H.4)发表了名为《德国法西斯主义国家权利理论家:施米特》(*Carl Schmitt als Theoritiker des Staatsrechts des deutschen Faschismus*)(俄文);这篇文章后来收进德文版的波拉克文集《为了推动工农力量的发展》(*Zur Entwicklung der Arbeiter - und - Bauern - Macht*, Berlin,1968);亦参波拉克(1949年之后他成为了Ulbricht的法律顾问)的《魏玛宪法的成就与缺陷:论整个德国宪法的建构》(*Die Weimarer Verfassung, ihre Errungenschaften und Mängel: Ein Beitrag zur Gestaltung einer gesamtdeutschen Verfassung*),Düsseldorfo. J.,1947年,页47-49,其中包含对施米特的严厉批评。

② [德文版编者注]发表于《哲学研究杂志》(*Zeitschrift für Philosophische Forschung*),Meisenheim。

③ [德文版编者注]:希林《霍布斯的自然权利、国家和基督教》(*Naturrecht, Staat und Christentum bei Hobbes*,见 *Zeitschrift für philosophische Forschung*,1948,H.2/3),页275-195。

④ [译注]联系到前面讲的"上个月发表的两篇文章,其中反映了德国甚至欧洲的分裂",因此在这里指的"Osten"指的不仅是东德,而且是整个东欧地区,因此翻译为"东边",和下一句话中的"西边"(Westen)相对应,西边指的也不仅是西德,也指西欧地区。

斯那里仅仅瞧见一种可资利用的潜能,霍布斯所致力于的西方(okzi-dental)[1]理性主义的核心部分,在东边仅涉及原子能的研究或对黑格尔历史辩证法的阐述。在西边(Westen)却显示出,因袭而来的对霍布斯国家理论的污蔑,在今天世界内战的经历中已经自行消失。理性主义的问题在德国又卷土重来,同伟大后代的争论也将在德国展开——这是一个世界历史性的过程,霍布斯的《利维坦》也属于这一过程中的知识。

① [译注]okzident 在德文中与 Orient 相对,译为"西方",这里是文明意义上的西方。

图书在版编目（CIP）数据

霍布斯的修辞/刘小枫，陈少明主编. —北京：华夏出版社，2008.6
（经典与解释）
ISBN 978-7-5080-4858-1

Ⅰ.霍… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.霍布斯，T.（1588～1679）-哲学思想-研究 Ⅳ.B561.22

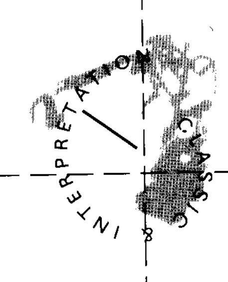
中国版本图书馆 CIP 数据核字（2008）第 083075 号

霍布斯的修辞
刘小枫　陈少明　主编

出版发行：华夏出版社
（北京市东直门外香河园北里 4 号　邮编：100028）
经　　销：新华书店
印　　刷：北京圣瑞伦印刷厂
装　　订：天津武清区高村装订厂
版　　次：2008 年 6 月北京第 1 版
2008 年 6 月北京第 1 次印刷
开　　本：880×1230　1/32 开
印　　张：11
字　　数：320 千字
定　　价：29.00 元

经典与解释 [已出书目]

1. 经典与解释的张力
2. 柏拉图的哲学戏剧
3. 康德与启蒙
4. 荷尔德林的新神话
5. 卢梭的苏格拉底主义
6. 古典传统与自由教育
7. 赫尔墨斯的计谋
8. 苏格拉底问题
9. 美德可教吗
10. 马基雅维利的喜剧
11. 回想托克维尔
12. 阅读的德性
13. 色诺芬的品味
14. 政治哲学中的摩西
15. 诗学解诂
16. 柏拉图的真伪
17. 修昔底德的春秋笔法
18. 血气与政治
19. 索福克勒斯与雅典启蒙
20. 犹太教中的柏拉图门徒
21. 莎士比亚笔下的王者
22. 政治哲学中的莎士比亚
23. 政治生活的限度与满足
24. 雅典民主的谐剧
25. 维柯与古今之争
26. 霍布斯的修辞





霍布斯的修辞

经 典 与 解 释

当霍布斯宣称他的文本位置处于政治科学中而非修辞学中时，他就是把自己设定为君主。但是他同时意识到，他已解释的自然理性的法则决不像他经常伪称的那样不证自明。

霍布斯用逻辑确定性转换了实践的确定性。这种逻辑被描述成一种次一等的审慎，因为科学对霍布斯来说是种审慎的考虑——将不可能存在的公民式审慎当作目标，且出于虚构国家的必要来牺牲自身。带着这个牺牲，文艺复兴时期的人文主义走到了终结。

——卡恩

主持编辑：陈希米　责任编辑：赵　林　封面设计：房海莹


ISBN 978-7-5080-4858-1
9 787508 048581 >
定价：29.00元